

هداية العقول الى غاية السؤول في علم الاصول

محمد بن عبد الرحمن الصبيكا

٢١٦/١
هـ ي

هداية العقول الى غاية السول في علم الأصول، تاليف اليمني، الحسين بن الامام القاسم - ١٠٥٠هـ. كتب سنة ١٠٨٠هـ .

٢١٥ق ٢٣س ٣٠×٢١سم

نسخة حسنة، خطها نسخ معتاد، بأولها أرجوزة نظم السلوك لابن نباته ومنظومه لمحمد بن هاني المغربي ونقول في الفقه .

الأعلام (ط٤) ٢٥٢:٢ الجامع الكبير بصنعاء/الغربية: ٢٤٧

١- أصول الفقه الاسلامي أ- المؤلف ب- تاريخ النسخ جـ- شرح غاية السول في علم الأصول .

٢٨١١
حـ ب

ابتدئ الثمرات في قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وهو تعظيم
نصر الذنوب الى الذنوب وتوبيخ ... الخبائث ... العائد
... من الذي ... واحد

على أنها تعفو الكلوم وإنما توكل بالأدنى وإن جل ما يمضي
وإن الذي بيني وبين بني أبي وبين بني عمي لمختلف جدا
إذا أكلوا لحمي وفرت لحومهم وإن هدموا مجدي بنيت لهم مجدا
وإن زجروا طيرا بنحس تمر بي زجرت لهم طيرا تمر بهم سعدا

فإن يك قد نال العدو ما يحبه وما سلكوا ما بالإله أبطي
وحلت بنا من الأسارى الطلا عدونا على الأسرار تنفرون ...
وحسبكم أهل النفاق ... وإن أنا بالتقلب ...
لست لأحد إن ... الأرض ... أما النجوم فمال المغضب
فيا ... فلو الإيم ... فإذا ... بنصيبي ...

واسع
منصوص

تحرير محل النزاع على ما صرح به في أصول الأحكام أنه إذا حكى الصحابي فعلا
أخبر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع
الغرر ... ولا يخفى أنه لا يكون من محل النزاع إلا على تقدير عموم الفعل
المعتبر بالجهات والأوقات ... نحو ... عمومه لأن المراد إنما يكون
بقضية معينة وفي وقت معين وغيره إنما يلحق به بدليل من خارج ...
فلفظ الجار عام وفيه نظر أما أولا فلأن مدلول الكلام ليس إلا الإخبار عن
النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قضى بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل إلا هذا
وأما ثانيا فلأن عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود إذ ليس النزاع إلا في أن
حكاية الصحابي بلفظ عام وأما ثالثا فلأن جعل ... له قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم
الشفعة للجار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية لفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ضرورة أن الفعل الذي
قضى بالشفعة إنما وقع في بعض الجيران في جار معين فإن قيل يجوز أن يقع حكم بصيغة
العموم بأن يقول ... الشفعة ثابتة للجار ... فلا يكون نقلا ...
لا حكاية الفعل والتقدير خلافه ... التلويح انتهى نقلا ... فلما ...
مرور الأعوام والضعف ... كرور الأيام ... والله أعلم ...

كتاب هداية العقول
الى ~~علم~~ غاية السول
في علم الأصول للإمام
~~المنصور ...~~

هذا من كتب العوالد
العلامة الحسن عبد الله
ابن يحيى الوسي
...

معنى كلام للمنصور بالله عبد الله بن حمزة رحمه الله

رجز م خوفك ما تجوّز أن يقع أما الخوف من الواقع فانه عين الجزع

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله

اللهم صل وسلم على سيدنا محمد وعلى آله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين



من كتب سيدي المولى العلامة وجيه الاسلام والدين عبد الواسع ابن يحيى الواسعي اطال الله عمره

ارض وحررت بتاريخ ربيع الاخر سنة ١٣٥٠ هجرية

كتبه بخط [illegible] محمد [illegible] الفقير القلم

المقام محمد النواس بالقلم

رحمه الله تعالى

ومن الاستخدامات المرجحة التي لو ادركها الشريف تطفل على ابياتها واعترف انها للصادح صدحاتها ارجوزة الشيخ جمال الدين
ابن نباتة الموسومة بنظم السلوك في مصايد الملوك وهي التي امتدح بها الملك الافضل بن الملك المؤيد صاحب حماه وكان قد لقب قبل
الافضل بالمنصور قال رحمه الله تعالى اثنى ثنا الروض على فضل السحب واشتملت بالوشي ارداف الكثب
ما بين نور مسفر المباسم وزهر يضحك في الاكمام ان كانت الارض لها ذخائر فهي لعمري هذه الازاهر
قد بسطتها راحة الغمائم بسط الدنانير على الدراهم احسن بوجه الزمن الوسيم تعرف فيه نضرة النعيم
وحبذا وادي حماة الرحب حيث زها العيش به والخصب ارض الشآم الفناء المرح والامن واليمن ورايات الفرح
ذات النواعير سقاة الترب وامهات غصنه والاب تحنّ نوح الحمام الهتف ايام كانت ذات فرع اهيف
وكلها من الحنين قلب فكيف لا يا ايها صب لله ذاك السفح والوادي الخصب فليما معسول الرضاب مطرد
يصبوا بها الراكب نكيب النابع ويحمد العاصي نكيب الطابع اذا انصرت للربا والنهر فارق عن الربيع او عن جعفر
مجالس تلهي العيون والفكر ربيع روضات وشجر وزهر امام كل منزل بستان ومن كل قرية ميدان
امارات الورق في الاوراق جاذبت القلوب بالاطواق فبادر اللذة يا فلان واغتنم متى امكنك الزمان
ولا نقل عشنا ولا مصيف فكل اوقات الهنا تطريف كل زمان ينقضي بالجدل زمان عيش هما دار اعزازك
احسن ما اذكره من اوقاته وخير ما انحت من لذاته نبرف نا للصيد فيه والقنص وجور نامن فرصة اخذ الفرص
واخذنا الوحش من المسارب وفضلنا في الطير فوق الواجب لما دنا زمان رمي البندق سرنا على وجه الزمان المشرق
في عصبة عادلة في الحكم وعلية مثل بدور التم من كل منعوت الى الاطيار تظله غمامة الغبار
قد حمد القوم به عقبا السفر عند اقتران القوس منه بالقمر لولا احتذار القوس من يديه لخف الوبر على عطفيه
في كفه محنية الاوصال فالمحة الاعمار كالهلال زهرا خضرا الاهاب معجبه بما نوت الرياض المعشبة
فاغرة الافواه بالاطيار طالبة لهن بالاوتار كانها بين المياه نون او حاجب بمايا مقرون
لعابيات بالمنا معجونة من طينة واحدة مخلوقة سامحة لما تشير الامر مع انها مثل الحجار صم
كانها والطير منها هارب خلف الشياطين شهاب ثاقب وانها كانها تنهب سراة تخطف شاهبة بالحرم حي نعرف
حتى نزلنا بمكان مونق اخوان صدق احدثوا الملتقى فياله في الحسن من محل مراد جيد وصراد هزل
للطير في مباحه مواقع كانها من حوله فواقع فلم نزل في منزل كريم نروي حديث الرمي عن قديم
حتى طوى الافق رداء الورس والتقم المغرب قرص الشمس وذرت ملة الجو في نواحيه واستنجت جود السما المنطق
وانحدر القوم الى المراصد من ساهر الليل التمام القاعد كالليث يضحك ثغره بارقم والبدر يري في الدجا انجم
تبني الطيور في مداها سايره اذا انقضت من عينه بالساهرة واقبلت مواكب الطيور على طروس الجو كالسطور
تخلد السطور في المهارق منقوطة الاحرف بالبنادق من كل نمرحق ان سمي ضياه المشرق بدر التم
تخاله من كل عنق قد نجا طرة صبح تحت اذيال الدجا وكل كركي حسن الوسامة تخاله في افقه غمامة
تلمحه اقربه ذكنا من ذوي نها القلفه غراء نعد منها ابيته ملونة بايعة من كل صعب الجنبة
تجني لها الاكل خير ما جنى واخشى الكل ما نالونا وربما مر عليه جرح كانه على نضار ايدي رح
والنقص من حض الجبال تبر له بابراج السماء وكر تحت سراه عقاب كاسيله حافظة والطيور ناصبة
اذا امضت حلتها المحترصة تواصلت خيوطها المنقضة بكل كركي تحيح السير كانه طيف خيال الطير
تحت عروق خانسد المحلا مقدما على الغرانيق الجلا وبيض الطير يسمي ربما كميات مثلونة منسجما
نجعه سيطر نوي محمره في الطير موسوي هذا الى كم دي نظر مساد بيعن في الحواجب بالحاذن
اسود الاملحة في الصدر كانها نور العلي في الكفر ولم نزل فسبنا الضواري نصبها باعين الاوتار

حتى غدت

حتى غدت دامية النحور ساقطة منا على الحبير كانها وهي لدينا وقع لدى محاريب الفتى ركع
واصبحت الحيارى ناقتجصلت فالم تسل باي ذنب قتلت منقبعا وجه العتيح وجه التحرز وكل وجه سماحه اغر
يا كل من صب عشق الحين مرضى الصحاح وجود وجميس لم يرض ما فكام الاماني حتى سعناه نصيد ثاني
صيد الملوك الصيد بالكواسر والحبل في وجه الصحاح الساقر ذاك الذي صبوا له الجوارح وهي الى طلابه طوامح
واتعة بالمروق حيث كانا نحل واجماضا وترح بطانا سويا على اسم الله والمناجح نحوم والاقطار بالتسواح
خيل لحادي الصيد حيث مالا كانها الاصحاب حلالا تجري بها مواردا لا تشبع فكيف لا وهي الرياح الاوح
تحفها من فوقها عقبان كانهن للرمح اغصان تركت تركك في سيا الملابس كما اكبا طالعة في الاطالس
منظومة الاوساط بالسلاح من كل غضب ذرب المقاطع تحرف المهام عن المواضع
على يد السابو منتصر زاده باز قوم غرغره اده قد كتبت في صدره حروف تقوى بها نفرادة الصفوف
وكل شاهين شهي المنزع كبارقين طار وصوت فذهما بينا نراه واهبا الصيد معتصما بايدنا كدما
حتى نراه عابثا من افقه ملتزما طايرا في عنقه افلح من كان على بيراه حتى غدا حاسدا منا ماه
ملك يد لا تعرف الاعسار لاجل ذا سميت بيارا وكل صقر مسبل الجناح مواصل الغدو والرواح
ذو مقلة لهاتر امر واقد يكاد تشوي ما يصيد الصايد كانما المخلب منها منجل لحصد اعمار الطيور مرسل
يا حسنه اطيور وحب ولعب تهوي الى الارض والافق كثيب من يستقر على المدى او الثاني معظم الاخبار والعجائب
يصحب خلف المورق لبس بمهله كانه من السما يستعجله ومن عقاب راسها مرفوع كانها للطير حين يصرع
كم جليت لطاير من وهن وكم فكم قد اهلكت من قرب وحبذا الكواسر الكواهي عد بها الانظار والاشباه
مخصوصة بالطرد القديم جد با طهر الذئب الرقيم ذاك لعمري جيد للرائي يجدل ملك القاعة الحدباء
هذا وقد تحقرت اغداد تجمعها الكلاب والفهاد من كل محقق عنبري الجملة اذا استحق نهاه عبله
مبارك الاقبال والاعراض مستعمل الحال ساب ماضي كانه سيم جيل الكتابه قد احرق الانجم واهابه
له على مسايل الحقوق خط كخط الالفات الجون ما ابصر المبصر خطا مثله وكيف لا والخط لا من مثله

لم تتم الى الامم

هذه القصيدة لأبي القسم محمد بن هانئ المغربي الاردي الملقب متنبي المغرب في مدح أبي الفرج

فتقت لكم ريح الجلاد بعنبر ... وأمدكم فلق الصباح المسفر
وجنيتم ثمر الوقائع يانعا ... بالنصر من ورق الحديد الأخضر
وضربتم هام الكماة ورعتم ... بيض الخدور بكل ليث مخدر
أبني العوالي السمهرية والسيوف ... المشرفية والعديد الأكثر
من منكم الملك المطاع كأنه ... تحت السوابغ تبع في حمير
القائد الخيل العتاق شوازبا ... خزرا إلى لحظ السنان الأخزر
شعث النواصي حشرة آذانها ... قب الأياطل داميات الأنسر
تنبو سنابكهن عن عفر الثرى ... فيطأن في خد العزيز الأصعر
جيش تقدمه الليوث وفوقها ... كالغيل من قصب الوشيج الأسمر
وكأنما سلب القشاعم ريشها ... مما يشق من العجاج الأكدر
وكأنما اشتملت قناه ببارق ... متألق أو عارض متفجر
تمتد ألسنة الصواعق فوقه ... عن ظلتي مرزن عليه كنهور
ويقوده الليث الغضنفر معلما ... في كل شيء اللثام نبي غضنفر
نجل الذين يورد مع القبول وسار في ... جمع الهرقل وعزمة الإسكندر
في فتية صدأ الدروع عبيرهم ... وخلوقهم علق النجيع الأحمر
لا يأكل السرحان شلو طعينهم ... مما عليه من القنا المتكسر
أنسوا بهجران الأنيس كأنهم ... في عبقري البيد جنة عبقر
يخشون بالبيد القفار وإنما ... يلد الشبيبا في الضباب المقفر
فدوا الهضاب بخير عنهم ... وأسامة الصيد بصحب محجر
فإن جاوروا الأسد الضواري حولهم ... فإذا هم زأروا بعالم تزأر
ومشوا على قطع النفوس كأنما ... تمشي سنابك خيلهم في مرمر
قوم يبيت على الحشايا غيرهم ... ومبيتهم فوق الجياد الضمر
وتظل تسبح في الدماء قبابهم ... فكأنهن سفائن في أبحر
فخباؤهم من كل مهجة خالع ... وخباؤهم من كل لبدة قسور
من كل أعرف كالح ذي لبدة ... أو كل أبيض واضح ذي مغفر
حي من الأعراب إلا أنهم ... يردون ماء الأمن غير مكدر

راحوا إلى الأمر الرياح عشية ... وغدوا إلى الخطب الكثيب الأعفر
طردوا الأوابد في الفلاة فطردهم ... للأعوجية في مجال العثير
ركبوا إليها يوم لهو قنيصهم ... في ريقهم يوم الخميس المضحر
إنا لنجمعنا وهذا الحي من ... بكر أذمة سالف لم تخفر
أخلاقنا نماتنا من نبعة ... ولداتنا نماتنا من عنصر
الآبيين من الجلاد الهرما ... أغناهم عن لامة وسنور
لي منهم سيف إذا جردته ... يوما ضربت به رقاب الأعصر
البراضي عامل عنبره الرحال في فضله مشهور
وفتكت بالزمن المدجج فتكة البراضي يوم هجائن ابن المنذر
صعب إذا نوب الليالي استصعبت ... متنمر للحادث المتنمر
فإذا عفا لم تلق غير مملك ... وإذا سطا لم تلق غير معفر

٥

محمد قال القاضي العلامة الحسن بن محمد المغربي [illegible] في شرح الغاية في اجماع اهل البيت حجة بدليل قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا لا يقال ما يريد الله من افعاله واقع قطعا يقال عليه هذا مسلم لكن يحتمل ان تكون ارادته تعالى لا ذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم عند معتقده بان يكون ذلك باختيارهم ولا منافاة بين ارادته تعالى لاذهاب الرجس عنهم وعدم حصوله ان لم يختاروه كما ذكره العدلية في تعلق ارادته تعالى بطاعة العبد وعدم حصولها منهم [illegible] فانه يحصل تخلف مراده تعالى لعدم طاعة بعضهم عند عدم اختيارهم الطاعة [illegible] في حق غير اهل البيت والله يريد ان يتوب عليكم يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم [illegible] لانا نقول الدلالة عقلية في ان افعال العباد اختيارية والتقييد بمجموع علي غير الذي بعدها [illegible] في ارادة اذهاب الرجس لا يقال فاذا يمكن الحمل على غير تقييد في اية التطهير [illegible] حصوله في حق الجماعة بجملة فتقييد المطلوب لانا نقول مثل ذلك يمكن الحمل عليه في ارادة الطاعة من العباد [illegible] بان يقال يحصولها من دون اختيار منهم في حق جملة العباد [illegible] مع منافاته المعلوم على راي [illegible] مسالة [illegible] فالمراد [illegible] اختيار في حق الجملة وعلى التفصيل ينظر في تصحيح الاستدلال على العصمة والحجية باية التطهير انتهى ثم كتب رحمه الله ايضا في قول صاحب الهداية ولو سلما ان ذي وجب الجمع يعني بين احاديث دخول النساء واحاديث [illegible] الدليل لعله [illegible] في اهل البيت عليهم السلام لا بالنظر الى ما يرد في اية التطهير بل بالنظر الى انهن داخلات في مسمى الاهل باعتبار اخر من الخصوص [illegible] وذلك لان قوله بعد ما قضى دعاه صريح [illegible] اذا سلم انه قد وقع البيان لاهل البيت عليهم السلام بقوله صلى الله عليه وسلم اللهم هؤلاء اهل بيتي فلا يعلم الا حصول الدلالة بكونهم اهل البيت ولا يكون من عداهم كالزوجات ليس من اهل البيت وذلك لعدم وجود اداة الحصر في حديث البيان بل [illegible] على ان [illegible] المعينين اهل بيتي اي اهل لهم اختصاص وتلبس بي [illegible] خصوصية وقصر تحقيقه لا تفيد ان غيرهم لا اختصاص له به ولا تلبس بل يجوز ان يكون المراد بهم الاتم بالاختصاص والاوفق على ما هو شان اصل الاضافة في انها تفيد العهد المعلوم المشهور فالتقييد ان غيرهم له اختصاص كاختصاصهم بل يجوز ان يكون المراد بالاضافة التنصيص على ما قد يخفى من كونهم داخلين في مسمى الاهل وترك التنصيص على من عداهم لمكان الاشتهار والوقوع في الاذهان فلا يحتاج الى البيان والاخبار ولا ينتقض الا ايضاح من عداهم كالزوجات وذلك للفرق بين الاختصاص المستفاد من الاضافة و[خصوصية] المستفاد من الاداة وذات المعلومة انتهى ثم قال يقال بعد تسليم المراد من اهل البيت في الاية الكريمة وعدم دخول الزوجات والمراد من الاية ومن الاحاديث المعينة لمن هو من اهل الكساء من اين حصلت الدلالة على كون اجماعهم حجة وذكر ان غاية ما اثبتت الاية اذهاب الرجس عنهم بحيث [illegible] اهل البيت وتطهيرهم تطهيرا [illegible] بحيث لا تتطرق اليهم المعاصي [illegible] لامر الله تعالى فيكون كما [illegible] عنهم وجعلهم حقا ولا يكون باطلا يعاقبون عليه وهذا لا يلزم منه ان يكون حجة على غيرهم وليس في الاية ولا في الاحاديث المبينة لمضمونها الدلالة على ذلك اذ لا يلزم ان يتبع ما كان حقا في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهدا اخر ان قلنا ان كل مجتهد مصيب والله اعلم

هذا خلاصة كلام القاضي [illegible] ان المقام مقام مدح فالحصر في قوله انما لا يتوجه الا الى ان ارادة [illegible] بهم هو اذهاب الرجس عنهم [illegible] ارادة بهم غيره كما قرر في كتب البيان الذي لا يحل لاحد يجهله ان يتكلم في معاني القرآن الذي انزله الله للاعجاز بخلاف قوله والله يريد ان يتوب عليكم فلا حصر ولا منافاة بين ارادتين احدهما [illegible] يريد الله ان يتوب عليهم والثانية [illegible] يريد ان يختار العبد الى الخير [illegible] وشر ويكون اختيارا لفعله عند المعتزلي او لما يخلقه الله فيه عند الاشعري والامر ظاهر وقد [illegible] الحال الى ما في الكلام بما هو خارج عن تفسير كلام الملك العلام [illegible]
[illegible]
واخرج الاية عن مقام المدح وبيان فضلهم [illegible] وسقطت بلاغتها وصارت من جنس كلام الانام الخالي عن البلاغة التي يقتضيها المقام والعجب من ذكر [illegible] حديث البيان ان اهل البيت [illegible]

محمد قال القطب في شرح الشمسية في الفصل الاول من المقالة الاولى الدلالة الوضعية يعني اللفظية هو كون اللفظ بحيث متى سمع او تخيل فهم معناه للعلم بوضعه قال الشريف في الحاشية فان الدلالة المعتبرة في هذا الفن ملاحظة كلية واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة فاصحاب هذا الفن لا يحكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف اصحاب العربية والاصول انتهى

الحمد لله توفي الحاج الفاضل العابد الحسين بن عبد الله بن علي حنش [illegible] بين ليلة الثلاثاء لليلتين بقيتا من شهر ربيع الاخر سنة ١١٩٧ وارخه بعضهم عفا الله عنه بابيات منها

بشراكم بالخبر فالتاريخ [illegible] في جنة الخلد الحسين قد نزل

٨٧	١٠٤	189	٦٦٨	٥٨١	٩٠	٣٤

١١٩٧

[illegible] ولا يقال [illegible] ربيع الاول [illegible] اخبار [illegible] الاصحاب [illegible] الحسين [illegible]

[illegible] ابو القاسم [illegible] قال [illegible]

الحمد

وجدت في حاشية قال فيها وجدت في حاشية المطول ما مثاله وجدت بخط العلامة محمد محمود العباكي
الكرماني ما لفظه نقلت عن ترجمة الشيخ المصنف لهذا الكتاب لطف الله السمرقندي المشهور بكمال اه مولى
فيما نقله عن خط المصنف قال إني فرغت من تأليف شرح التصريف للزنجاني بقرية ... في سنة ٧٣٩
وأنا ابن ست عشرة سنة فعلى هذا كان مولد الشيخ في ٧٢٢ سنة ومن شرح التلخيص في صفر سنة ٧٤٨
بكماله ومن شرح الهداية في شعبان سنة ٧٦٨ بخوارزم ومن شرح شرح المختصر في الأصول
في ذي الحجة سنة ٧٧٥ بخوارزم ومن شرح الرسالة الشمسية في جمادى الأخرى ٧٧٢ سنة
بمزار جان ومن مقاصد الكلام في عقائد الإسلام وشرحه كلها في ذي القعدة ٧٨٤ سنة
سمرقند انتهى

الحمد للسيد عبد الله الوزير

لله من عابد أعودها بالله من عين كل ذي حسد
كم فككت للمعقول جوهره وكم لها من يد على العضد

فائدة

وجدت بالمطر قال ابو العسر البلخي المرء اما ان يكون رجلا يريد التفحص والنظر تعرم علمها قالوا
علماء ان يصرف سعيه الى طلب الصواب بالبحث والكد والتفحص السبب بديه لا يقطع حتى يظهر
له الحق بحجته ويعتقده ويعزم عليه ويكون من المناضلين عنه المحامين دونه او يكون ممن
يلزمه الجملة فيقف عندها لا يتجاوزها كلها ويزيد عليه شي مما حدث فيه الاختلاف اعتقد
ان ما وافق الجملة مما زاد عليه فهو صحيح وما خلفها او نقصها فهو باطل ولا يعين فهو على
نوع ولا يتولى ولا يتبرأ الا على الجملة وعلى ما خالفها او وافقها وهذه الجملة التي عليها الجمهور
والمشايخ والعجائز والعامة المشتغلة عن تجاوز ما سلفهم من الشبه والاختلاف
وتفسيرها ان الله تعالى قديم وما سواه محدث وانه حي لا يموت وانه واحد لا ثاني معه
ولا شريك له وانه لا يشبهه شي وانه العالم الذي لا يخفى عليه شي والقادر الذي لا يعجزه
شي وانه عدل لا يجور حكيم لا يعبث صادق لا يخلف وان كل ما قضاه وقدره فقضه
الخيرة والصنع وانه لا صانع لصنعه كله غيره وانه لا حول ولا قوة الا به وان ما شا
كان وان ما لا يشا لا يكون وان امره نافذ كله في خلقه وانه لا مرد لامره ولا تفاوت في
خلقه وانه لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر وانه يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر
وانه لا يكلف نفسا الا وسعها وان محمدا عبده ورسوله الى الخلق كافة وان كل ما جا
به حق قال ابو القسم هذا هو الذي من لم يدن به احسب الكفار سلم ومن خالفه في
جملة او تفسير هلك قال وعليه عهد الله عامتنا واهل بوادينا وقرانا وجبالنا
والمشتغلين بصناعتهم وحرثهم وزرعهم منا قال بل عليه جميع اهل ملتنا ما
خلى بينهم وبين ما عليه فطرهم ولم ترد عليه الشبه والمغاليط انتهى ذلك منقولا من
المقالات على يدي العبد الفقير الى الله تعالى احمد بن محمد حسن بن عقيصة وفقه الله
كتبه الفقير الى الله تعالى

السيد عبد الله بن علي الوزير

هداية للعقول مانرجب ... تهدي الى غاية من الرشد
وكم نطقت للمصور جوهرة ... وكم لها من يد على العضد

كتاب هداية العقول الى غاية السول في علم الاصول

تاليف السيد الامام العلامة من اعترف الكل بفضله وعلمه واغترف الصادر والوارد من معين علمه شرف الاسلام الحسين بن امير المومنين المنصور بالله القسم بن محمد اطاب الله ثراه واحسن جزاه وصلى الله على محمد واله وصحبه وسلم

وكان بالعزم لهذا الشرح في اماكن عديدة ومدد مديدة لشواغل عاقت عن الاقبال عليه والاهتمام به من الحركات الى ثغور الجهاد والتنقل من بلاد الى بلاد والنظر في اعظام امور الجمع وسعيه احكام الشرع فكان ابتداوه بمحروس شهارة سنة خمس وثلاثين والف سنة والفراغ منه بمحروس ... شهر صفر الخير سنة تسع واربعين والف سنة وطال ما طوى عمله في هذه المدة ولم يكتب العلم فيه بل في اكثر المواطن لم يستصحب الكتب كمدة المحاصرة لصنعا وكمدة السفر الى بلاد تهامة لاستفتاحها والمصابرة على محروس زبيد سنة عوامل الى سنتين ولما اذهب الله اهل البغي وطهرت تلك الجهات بحمد الله تعالى عاد منصورا مويدا الى محروس الدامغ سنة خمس واربعين والف سنة قال عليه السلام ثم نظر الى كتابه هذا ورجع اليه بعين التحقيق والانصاف وراى من سبق فلم عباره عن وهم فليوسع العذر فانه لا يخلو من ذلك الا كتاب الله العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد وما الغرض الا تحصيل الثواب اما بجهاد واجب او مذاكرة في علم نافع لتحصيل فائدة وتقييد شاردة وتاليف مسالة وتصحيح قول وتمهيد اصل وجواب سوال وحل اشكال وشرح مختصر والله حسبنا ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير

شرعت في سماع هذا الشرح المبارك سلخ شهر ربيع الاخر سنة ١١٩٧
وذلك السماع على سيدي ومولاي وشيخي العلامة وجيه الاسلام
عبد القادر بن احمد حفظ الله وامد بقا ... وقوته ... كتبه الفقير
الى الله ابرهيم عبد القادر لطف الله به

[redacted]

وصف المجتهد بالعقد والحل لانه يعقد باجتهاده الاحكام الشرعية اي يحكمها بالحجج الصريحة والقياسات الصحيحة والتاويلات للشبهات السبعة ويحل عقد الشبهة الموردة الى ما يخالف ذلك ببيان ما يتضح به فسادها قوله والشهادة الناطقة لعل الاتيان بالناطقة في الاول والاذعان في الثاني اشارة الى ان معرفته تعالى ضرورية بخلاف النبوة فانما هي مجرد اذعان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبيده العون

يقول العبد المفتقر الى الله عز وجل الغني بما عنده على ما عنده وحل الحسين بن امير الموفق المنصور بالله القسم بن محمد لطف الله به وجعل له من التوفيق الى ما امر به قائد ازمن العصمة عما نهي عنه دائما بعد حمد الله على الائه المتصلة المدد بما يجب ولا يحصى بعدد والشهادة الناطقة بان لا اله الا هو الاحد الصمد والمنة عنده بالنبوة والرسالة لعبده سيدنا محمد والصلوة والسلام عليه وعلى اله حفاظ اصول الشريعة بالدليل المعتمد صلوة وسلاما مادام اعظم معجزاته مؤبد وام الابد لما كانت الحاجة الى علم اصول الفقه شديدة موجبات العناية به عديدة لابتنا الاحكام الشرعية عليه واستناد المجتهدين في استنباطها اليه وكان علما اصليا لا ينتفع به الا اذا عرفت وجوه مسائله بعيون ادلتها وعلمت الطرق الى حل عقد الشبه والاعتراضات بمفصلها وجملتها وكانت كتب اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم رضي الله عنهم اما مطولة كالمجزي والحاوي والمقنع وغيرها من الكتب التي منها مبدا المباحث واليها المرجع قد جمعت فاوعت وعمت فاغنت وهي كاسمائها مجزية للناظر بعين البصيرة مقنعة لمحققيها لاطلاعه فيها على الفوائد الكثيرة حاوية لما لا يكاد يوجد في غيرها من الكتب الشهيرة الا ان طلبة زماننا قد تقاصرت هممهم عن استخراج فوائدها وتامل مقاصدها واقتناص شوارد دها واما مختصرة على اختلاف الطرائق وتباين الحقائق فمنها ما جمع اوائل الخلافات وروس المسائل جمعا لم يسبق اليه احد من الاوائل ولكنه اغفلها عن الحجج والدلائل ومنها ما لم يكن فيه ذلك الجمع غير انه ياتي ببعض الدلائل الادلة من العقل والسمع ومنها ما اقتصر على ذكر دليل المختار ولم يكشف عن غيره شيئا من الاستار حتى لي ان اجمع كتابا في الاصول كافلا لما يجب من ايراد المعتمد من الحجج كلها جاويا لما تشبث به المخالف من الشبه وحلها متصديا للترجيح بين الاقاويل والدلائل مميزا بامعانها للناظر في اصول القواعد وفصول المسائل فاحدث في ذلك مع ما انا فيه من الاستغال باطفاء نار الفتن العظيمة الاشتعال من البغاة على اهل التوحيد والعدل والبقاة لفضائل اولي الفضل فلما فرغت منه بعون الله على الشرط المذكور بعد مضي اعوام وشهور وبقي من تصور الى تصور جاء بحمد الله مع الاستيفا وحسن الاختصار عريا عن خلل من التنقيح والتوضيح ولا قاصر عما اشتملت عليه مطولات الاسفار بما حواه من التلميح والتلويح ولكنه دق على بعض الطلبة ما دق من معانيه وخفي عليهم اشيا من قواعده ومبانيه فسالوني ان اوضح لهم ما خفي عليهم من فوائده بشرح مذلل لصعابه ومقيد لاوابده فاجبتهم الى ذلك ثانيا العنان العزم الى تحليله وتقريبه وتسهيله بعبارة واضحة غير مطولة مقصرا في الاغلب على ما يعين لي تاملا مع الاستعجال بما هو اشد من تلك الشواغل ونظر في اصلاح قد كانت اعوزت بها عوامل وارجو من الله الاعانة على اتمامه كما اعان على اصله بلطفه وكرامه وسميته هداية العقول الى غاية السول في علم الاصول راغبا الى الله ان يهدينا الى الصراط المستقيم وان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم فحسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم قال بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل شريعته الغراء سراجا وهاجا في ظلم الضلال افتتح الكتاب بعد البسملة بحمد الله

سبحانه اداء لبعض ما يجب واقتفاء للكتاب المجيد وعملا بما جاء في الاثر ومنها ما اخرجه الخطيب في جامعه عن ابي جعفر معضلا قوله صلى الله عليه واله وسلم بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب ومنها ما اخرجه الحافظ عبد القادر بن عبد الله الرهاوي في الاربعين عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع ومنها ما اخرجه الحافظ ابن ماجه عن ابي هريرة والطبراني في الكبير والرهاوي عن عبد الله بن كعب بن مالك عن ابيه عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد اقطع واخرج ابن حبان والعسكري عن ابي هريرة كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع واخرج ابو داود والعسكري عن ابي هريرة كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم فان قيل ما افتتح باسم الله غير مفتتح بالحمد وبالعكس فلا يمكن العمل بما جاء في الابتدا قلنا الافتتاح امر عرفي يعتبر من حال الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث او حقيقي الى حقيقي واضافي فيمكن الجمع بتقديم احدهما على الاخر فيكون الاول حقيقيا والاخر اضافيا والحمد الوصف بالجميل على الجميل الاختياري للتعظيم واطلق الجميل الاول لان وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمد له وقيد الثاني بالاختياري لانه لم يسمع حمدت اللؤلؤة على صفائها بل مدحتها فالمدح مطلقا اعم من الحمد فان قيل يلزم ان لا يكون ثناء الله على صفاته الذاتية حمدا له وهو خلاف ما عليه الاتفاق قلت قد اجيب عنه بجوابات امثلها الحمل على المجاز لكون تلك الصفات مبادي افعال اختيارية فان قيل ان المحمود به وعليه في وصف الشجاع بالشجاعة قلت الشجاعة من حيث انها موصوف بها محمود بها ومن حيث قيامها بمحلها محمود عليها فالثناء حاصل بالاعتبارين وانما اشترط كون الوصف للتعظيم اي مقصودا به التعظيم ظاهرا وباطنا لانه اذا عري عن ذلك لم يكن حمدا بل استهزاء وتهكما فان قيل قد اعتبرت في الحمد فعل الجنان والاركان قلت كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا وليس شي منهما جزءا منه ولا جزئيا له وقيل المدح كالحمد ومثال اللؤلؤة مصنوع والوصف بصباحة الخد ورشاقة القد قيل خطا من الجمهور وقيل مؤول به لا لتدل على الافعال الجميلة لانها علامة اعتدال المزاج وهو يدل على الافعال الجميلة ولا يخفى ما فيها والله اسم للمعبود بحق المستحق لجميع صفات المحامد واصله الاله حذفت الهمزة وعوضت منها حرف التعريف عنها ولذا لزم ثم نقل من الجنس لاقتضا المقام والعدول الى الاسمية للدلالة على الثبات والدوام والشريعة في الاصل الطريقة الظاهرة التي يوصل الى الماء وهي هنا الدين الموصل الى ما الحيوة الابدية والغرا تانيث الاغر وهو في الاصل ذو الغرة وهي البياض في جبهة الفرس وقد صار استعارة للشرف والاشتهار شهور حتى كان بمنزلة الحقيقة عند العرب كما قال مبارك الاسم اغر اللقب والوهاج المتلالي الوقاد وظلم الضلال كالجيء الماء وجنبنا بالتوفيق لسلوك منهاجها السالمين طرق الغوايد والوبال يقال جنبه الشر وجنبه واجنبه قال تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام قال حاتم الله السيد لاهل الحجاز وبعد بته بمعنى لتمهيته بمعنى التجنيد كقوله تعالى عما لموت عن امره فانه مضمن معنى يعدلون والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير وتارة تسبيبه والسلوك الدخول يقال سلك المكان وسلكه والمحجة الجادة الطريق الواضحة التي

لا تلتبس على مارتها وطرق الغوايه هي التي لا يهتدي سالكها الا الضلال والخيبة والوبال السيئة والبقل والوخامة ومنه قولهم كلام وبيل اي وخيم لا يستمر الثقله ولا تخفى ما في ذكر الشريعة وتجنبها من براعة الاستهلال والصلوة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بانسخ الاديان والمنعوت باشرف الخلال وعلى اله اعمدة الدين وامان المسلمين وقرنا الوحي بلا انفصال لما كان وصول الكمالات العقلية والشرعية من الرفيع شانه العظيم سلطانه الى العبد المفتقر الحقير بواسطة الرسول عليه السلام ان دف حمد الله بالصلوة عليه بسرعة الثناء مع الامتثال لامر الله تعالى والعمل بما ورد فيها مثل ما اخرجه ابو الحسن احمد بن محمد بن ميمون في فضايل علي عليه السلام عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال كل كلام لا يذكر الله فيه ولا يصلى علي فيه فهو اقطع اكتع ممحوق من كل بركة ولما كان اله حافظي شريعته وخالفيه في امته ان دف الدعا له والثنا عليه بالدعا لهم والثنا عليهم ولامره صلى الله عليه وعلى اله وسلم فيما رواه احمد بن حنبل وابن حبان والدارقطني والبيهقي في السنن عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال اذا صليتم علي فقولوا اللهم صل على محمد النبي وعلى ال محمد كما صليت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم وبارك على محمد النبي الامي وعلى ال محمد كما باركت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم انك حميد مجيد وغيره مما تواتر معناه والصلوة الدعا قال تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وهي من الله الرحمة هكذا في الصحاح والسلام الامان اي السلم من الناس والامان منها وايثاره الاسمية لتناسب المعطوف والمعطوف عليه مع ما سلف هناك والسيد الذي يسود قومه اي يفوقهم في الشرف والمبعوث المرسل ومنه كنت في بعث فلان اي في جيشه الذي بعث معه والدين في اللغة العادة والشان وفي العرف ما وضعه الله سايقا للعقلا باختيارهم الى السعادات الابدية وكان دين محمد صلى الله عليه وعلى اله انسخ الاديان لبقايه ما بقيت دار التكليف والمنعوت الموصوف والخلال جمع الخلة وهي الخصلة والال اصله اهل بدليل اهيل ولا يستعمل الا فيما شرف غالبا ولما كان الدين لا يستقيم الا بهم لما جي في الاحاديث ان شا الله كانوا اعمدة له والاعمدة جمع عمود وهو ما يبنى عليه البيت واشار بقوله امان المسلمين الى الحديث النبوي وهو اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السما وبقرنا الوحي الى اخر الى نحو قوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقوله في بعض الاحاديث وهما لا يختلفان بعدي وبعد فهذه غاية السول في علم الاصول بعد من الغايات المقطوعة عن الاضافة حذف منه اما وعوض عنه الواو احتفاظا مع الربط الصوري وهي اما مقدرة في نظم الكلام فهي العاملة فيه والفا بعده لاجلها او غير مقدرة والعامل ما تفهم من السياق مثل اقول والفا على توهمها والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة والفاظها او نقوش الفاظها او المركب من اثنين منها او من ثلثها سواكان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ لا وجود لواحد منها في الخارج **فان قلت** نفي وجود النقوش في الخارج خلاف المحسوس **اجيب** بان الحاضر من النقوش لا يكون الا شخصا ومن البين ان ليس المراد وضع ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم بل العرض وصف نوعه وسمته وهو النقش الكتابي

الدال

الدال على تلك الالفاظ المخصوصة الموضوعة بازا المعاني المخصوصة اعم من ان يكون ذلك الشخص او غيره مما شاركه في ذلك المفهوم ولا شك انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير وتكون استعمال لفظها على سبيل المجاز تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس تنبيها على ظهوره وترغيبا وتنشيطا وغاية الشيء منتهاه وطرفه والسول الامنية والطلبة فعل بمعنى مفعول كالخبز بمعنى مخبوز والاكل بمعنى ماكول **فان قيل** ليس المشار اليه الا علم اصول الفقه والظرفية تقتضي تغاير الظرف والمظروف **قلنا** قد اشرنا الى ان الاشارة الى احد معان سبعة فيكون المراد بعلم الاصول احد معان خمسة وهي الملكة والعلم بجميع المسائل وبالقدر المعتد به الذي يحصل به الاستنباط ونفس المسائل جميعا ونفس القدر المعتد به واذا لوحظت تلك مع هذه حصل خمسة وثلاثون احتمالا بتقدير مضاف هو اما البيان او الحصول او التحصيل حسب ما وجده العقل السليم مناسبا **فان قلت** ما معنى ظرفية البيان للالفاظ مثلا **قلت** هي مجازية اقامة للشمول العمومي مقام الشمول الظرفي ووجه الشمول وجود البيان بوجود الالفاظ ولا عكس حافل باقوال العلماء على الشمول يقال حفل الوادي بالسيل جاء بملء جنبتيه وهذه عبارة القاموس ففي استعارة اما مكنية او تبعية او تمثيلية كما لا يخفى وعلى الشمول في محل النصب على انه مفعول مطلقا او حال والشمول بالنظر الى اشهر الاقوال واوسعها عنا واتباعا فلا يرد ترك ما ليس من الاقوال جامعا لادلتها المعقول منها والمنقول الجمع بالنف المعرف واللام للتقوية والضمير في منها للادلة والمراد جمع المعتبر من الدلائل لا كل دليل فانهما لا يفي بها المطولات وللامور المذكورة تسمى غاية حقيق مع قلة البضاعة البضاعة قطعة من المال يتجر فيها استعيرت لما وقع له الجمع من العلم اليسير وقصور الباع في هذه الصناعة القصور عن الشيء العجز عنه وعدم بلوغه والباع قدر مد اليدين استعير للاقتدار والملكة والاطلاع والصناعة العلم المتعلق بكيفية عمل وفيه اشارة الى ان علم الاصول علم عملي الى راجيا به الجزا الجزيل عند الملك الجليل الجزا المكافاة والمراد جزا الطاعات بمعونة المقام والجزيل الكثير وليس معنى عند ان الجزا بحضرته وبالقرب منه على ما هو حقيقته بل كونه بقدرته وفضله بحيث لا يقدر عليه غيره كما التي يكون بحضره ولحب لا يد عليه لغيره وهو حسبي ونعم الوكيل اي محسبي وكافي لا ارجو غيره والاشاية عطف على حسبي عطف جملة على مفرد وهو جائز لان التي لها محل من الاعراب موضع المفرد ومنه وجيها في الدنيا والاخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد فلا يكون من عطف الانشا على الاخبار اما ان اولت بقول في حقه نعم الوكيل فهو عطف مفرد على مفرد ويحمل العطف على جملة هو حسبي بتقدير مبتدا بقرينة ذكره سابقا اي وهو نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية خبرها او متعلق خبرها فعلى هذا انشائيته ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية قيل الاسمية التي خبرها انشائية تكون انشائية على القول بعدم التاويل كما ان التي خبرها مفرد يتضمن الاستفهام كاين زيد وكيف عمرو انشائية **واجيب** بالفرق فان الاستفهام في نحو اين زيد داخل على النسبة بين المبتدا والخبر المقدم لا على الخبر وحده فان المعنى اي الدار زيد ام في السوق ولو لاه لما وجب تقديم متضمن الاستفهام كما لا يجب في نحو زيد اين هولا الاشافيد وفيما نحن فيه داخل على الخبر وحده واما تصحيح

عطف الاشيا على الاخبار فلا وجه له **ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد** الترتيب
في اللغة جعل كل شي في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشيا المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد
ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتاخير وهو بهذين لا يتعدى بعلى فهو مضمن اما معنى
الاشتمال لا يقال يلزم اشتمال الشي على نفسه لان الشامل هو المجموع والمشمول كل واحد من الاجزاء
فصار به او اما معنى البنا فانه يتعدى بعلى الى اسلوبه يقال بنى الدار على طمنينة او يقال ان الترتيب
يتعدى بعلى بنا على ان معنى رتبت الكل جعل اجزائه مرتبة وهذا يصون على انها مختلفة فتتعدى
بعلى الى النحو المعين الواقع هو عليه والضمير للكتاب المشار اليه سابقا وهو بالمعنيين المتقدمين
على حذف مضاف اي رتبت اجزاؤه لا بالاخير وانما رتب عليها لان ما يجب ان نعلم في هذا العلم
اما ان يتوقف الشروع فيه على بصيرة او لا الاول المقدمة والثاني لما كان الغرض منه استنباط
الاحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو السادس او عما استنبط هو منه اما باعتبار تعارضه
وهو السابع او لا فاما على محض وهو الثامن او مترتب على الجمع وهو الخامس او سمعي منظور
في سنده او متنه وهو الرابع او لا فاما قول فقط وهو الاول او بعضه قول وبعضه فعل فاما
عن واحد وهو الثاني او جماعة وهو الثالث والحصر في هذه الاجزا بالاستقراء **المقدمة**
هي لغة صفة بكسر الدال من قدم بمعنى تقدم قال في المغرب قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة
الجماعة المتقدمة منه قال جار الله في الفائق الفتح خلف واجازه هنا بعضهم والوجه ظاهر والام
فيها او فيما هي من المقاصد للعهد والمذكور فيها حد العلم وما يتبعه وغايته وموضوعه وهذه
مفيدة ثلاثة معان اخر هي تصور العلم بحده والتصديق بغايته وموضوعه والتصديق بموضوعه
موضوعه والشروع في العلم على وجه البصيرة واقف في الحكم على الثلاثة المفادة بلا واسطة وعلى المفيدة
بواسطة توقف المفادة عليها لكونها ناظرة فيصدق تعريف المقدمة المذكور في التقسيم سوا
اريد بها الالفاظ او المعاني او المركب منهما وهكذا ان اريد بها الموقوف وحدها او مع واحد من الثلاثة
وقيل الالفاظ او المعاني ان اريد بها الالفاظ فهي مقدمة كتاب لانها ما يذكر قبل الشروع في
المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وان اريد المعاني فمقدمة علم لما سبق وفيه انه مسلم ان لا
يكون الكتاب عبارة عن المعاني وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول **وقيل** اثبات مقدمة
الكتاب اصطلاح حديث لا يعول عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم **واعلم** انا لا نريد
حصر مقدمة العلم في ثلاثة ولا انحصار البصيرة في مرتبة واحدة بمن اطلع على رابع خارج يوجب
ازديادا في البصيرة فله ان يعده من المقدمات ووجه توقف الشروع في العلم على بصيرة على
ما ذكرناه **اما الحد** فلان من تصور العلم بحده الجمعي او برسمه التام وقف على جميع
مسائله اجمالا فان من تصور علما برسمه فقد عرف خاصته وعلم ان كل مسئلة منه لها مدخل
في تلك الخاصة وبذلك يقدر اذا ورد عليه مسئلة معينة ان يعلم انها منه قدرة تامة فكانه
قد علم ذلك **واما الغاية** فلان من حق كل طالب لعلم ان يجزم بفائدته المترتبة
عليه المقصودة منه او يظنها اذ لو لم يصدق بفائدته فيه استحال اقدامه عليه وان اعتقد ما
لا يعتد به مما يترتب عليه عد كده عبثا في نظره وان اعتقد باطلا فربما زال اعتقاده فكان عبثا
في نظره ايضا **واعلم** ان كل حكمة ومصلحة يترتب على فعل تسمى من حيث انها على طرفه غاية

ومن حيث ترتبها عليه فائدة واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية
له وقد يخالف الغاية الغرض كما اذا اخطأ في اعتقادها **واما الموضوع** فلان تمايز
العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها تمايز اعتبرة الا في القوم بالمحل بحسب تمايز الموضوعات
فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه لانه علم يبحث فيه عن افعال المكلفين من
حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وعلم اصول الفقه باحث عن ادلة الاحكام الشرعية من
حيث انها تستنبط عنها فلو لم يعلم الشارع في العلم ان موضوعه اي شي هو لم يتميز العلم المطلوب
عنده زيادة تمييز ولم يكن له في طلبه زيادة بصيرة **اصول الفقه القواعد الموصلة بذاتها
الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية** اصول الفقه في الاصل مركب
اضافي كما ترى ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافي الى المعنى المخصوص جعلوه علما
له على ما عهد في اللغة لا اسم جنس له وهو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول
افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير القائم بعمرو شخصا وان اتحدا مفهوما ولم يكن اسم
جنس له لانه لم يعهد في اللغة النقل الى اسما الاجناس الا نادرا انما حقق في موضعه بخلاف
النقل الى الاعلام فانه اكثر من ان يخفى **والقواعد** جمع قاعدة وهي قضية كلية يستنبط
منها احكام جزئيات موضوعاتها وتسمى احكام الجزئيات فروعا واستخراجها تفريعها وجمع القواعد
لئلا يرد بعضها فانه جزء والكل لا يصدق على جزئه المبادي ويخرج بقوله الموصلة بذاتها
قواعد مبادي اصول الفقه فانها لا توصل الى الاحكام الشرعية بذاتها بل بواسطة اصول الفقه
وبالشرعية الفرعية ما يتوصل به الى استنباط غيرها كالاحكام العقلية والشرعية الاصلية
وقوله عن ادلتها التفصيلية بيان للواقع اذ الاجمالية لا يستنبط عنها لكون الكتاب
حجة وهو متعلق بالاستنباط **واعترض بالمنطق** اذ لا يتوصل الا بقواعده فيكون جزء
من الاصول **واجيب** بان وصف القواعد بالايصال يشعر بمزيد اختصاص لها بالاحكام
ولما فرغ عن حده باعتبار كونه لقبا واللقب علما اذا لوحظ معناه الاصلي اشعر بمدح او ذم
شعر بانما الفقه على مسماه فهو صفة مدح اخذ في تعريفه باعتبار معناه الاصلي وقدم حده
باعتبار كونه لقبا لانه المقصود الاصلي وان كان باعتبار الاضافة متقدما وجودا فان ذكره
تبع فقال **الاصل** في اللغة ما بني عليه غيره وهو في الاصطلاح **الدليل** يقال الاصل في هذه المسئلة
الكتاب والسنة **والراجح** يقال الاصل الحقيقة **والمستصحب** يقال تعارض الاصل والظاهر
والقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو ان الامر للوجوب والدال على بعض البدل اضافه الى
العلم **وهو اي الدليل** يطلق لغة على المرشد وهو الناصب لما يرشد به والذاكر له وعلى ما به الارشاد
وفي الاصطلاح وهو اتفاق جماعة على تخصيص شي بشي اما عند الاصوليين فهو **ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري** وذكر الامكان لادخال ما لم ينظر فيه فان الدليل لا يخرج
عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا وذكر الصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لاخراج
الفاسد لانه لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبري اذ ليس هو في نفسه سببا للتوصل ولا آلة وان
افضى اليه نادرا فاتفاقي وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج القول الشارح ولو قيد بالتصوري لكان
حد الدليل وحده لكان مشتركا بينهما اعني الموصل الى المجهول ولما كان التوصل اعم من ان يكون
اي بين القول الشارح والدليل

الى علم او ظن تناول التعريف القطعي والظني ومن ما قيل الى العلم به اى بمطلوب خبري فلزوم الظن
أمارة اى فما يلزم عنه الظن سمي امارة كما ان ما يلزم عنه العلم سمي دليلا وجعل ما يفضي يحصل عن
الامارة لازما لها على جهة المجاز وان لم يكن بين الظن وبين شيء ربط عقلي لانتفائه مع تقاسيمه كما
اذا اغتم الهوى لحصل الظن بحصول المطر ولم يمطر فزال الظن مع بقاء سببه وهو الغيم واما عند
المتكلمين فقد قيل هو المركب من قضيتين للتأدي الى مجهول نظري ولهم تعريفات اخر ليس
هذا مقام ايرادها التركيب في الاصطلاح كالترتيب الا انه لا يعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير
ويراد به التأليف وبه خرج المفردات ومن قضيتين لاخراج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها
او عكس نقيضها فانها مركبة لكن من المفردات واما اعتبر الجهل في المطلوب حيث قيل للتأدي
الى مجهول لاستحالة استعلام المعلوم وتحصيله من الوجه الذي يطلب بالنظر تحصيله وان
وجب ان يكون معلوما بوجه اخر حتى يمكن طلبه بالقصد والقصد بالنظري لاخراج ما يركب
من قضايا حدسية وقضايا قياساتها معها ولا بعد ان يقال ان هذا التعريف مشتمل على العلل
الاربع فان المركب اشارة الى العلة الصورية والفاعلية بالالتزام اذ التركيب يستلزم التركيب ولا بد
لكل تركيب من مركب وهو هاهنا القوة العاقلة ومن قضيتين الى المادية وللتأدي الى الغائية لتركب
السرير من الخشب للجلوس عليه سوى ان القول بالمادة والصورة هنا على سبيل التشبيه
لانهما انما تكونان للاجسام وهذا التعريف يشمل القطعي والظني والصحيح والفاسد وهو اعم من وجه
من حد الاصوليين لصدقه على الفاسد وصدقهما على المفرد الذي من شأنه اذا نظر فيه بصحة
او صل الى المطلوب كالعالم والاول اعم من الثاني مطلقا **ولما فرغ** من تعريف الاصل
عرف الفقه فقال والفقه اعتقاد تلك الاحكام كذلك وقدم تعريف المضاف وان كان معرفته
من حيث هو مضاف موقوفة على معرفة المضاف اليه نظرا الى سبقه في الذكر والفقه في اللغة فهم المعنى
الخفي وقيل هو المعرفة بقصد المتكلم ولا وجه للتخصيص وفي الاصطلاح ما ذكره وخرج بالشرعية
العلم بالحسية والاصطلاحية والعقلية وبالفرعية العلم بالاصولية وبقوله عن ادلتها وهو
متعلق باعتقاد علم المقلد وما علم من ضروريات الدين كالصلوة والصوم وكذا علم جبريل والرسول عليهما
السلام واما علم الباري تعالى فغير داخل في الجنس والمقصود بيان الواقع كما تقدم **فان قلت**
لم جعلت اصول الفقه القواعد والفقه اعتقاد الاحكام فلم تسو بينهما **قلت** الوجه في ذلك
الرعاية لمناسبة المعنى اللغوي والاصطلاحي فان الاصول في اللغة ما ينبني عليها الشيء وفي
الاصطلاح القواعد والفقه فهم المعنى الخفي كما عرفت على ان اسماء العلوم تطلق تارة على المعلومات
واخرى على العلم بالمعلومات فلا حرج عن الافتنان وترك العلم على ان اسم العلوم في حد الفقه الى
الاعتقاد لشموله الظن واكثر الاحكام مظنونة فلو ذكر العلم فان اريد به المعنى الاخص خرج اكثر
الاحكام او الاعم دخل الشك والوهم ولتسامي الفقه على ان المشترك مهجور في التعريفات فلا يرد ما
قيل انه يطلق على العلم والظن **واعترض** بان الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط
المجتهدين فلا تمكن معرفتها فان اريد الكل فلم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه وان اريد البعض
دخل المقلد **واجيب** باختيار الاول وقوله لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه **قلنا**
ممنوع فان المعرفة هنا بمعنى الملكة التي يتمكن بها من استنباط الاحكام متى اراد بيان ذلك

ان واضع هذا العلم وضع عدة اصول يحصل من ادراكها وممارستها ملكة يتمكن بها من استنباط
اي حكم يريد وباعتبار الثاني وعلم المقلد بعض الاحكام عن ادلتها يسمى فقيها لان الفقيه هو المجتهد
وهذا المجتهد في بعض الاحكام على القول بتجزيه فلا نسلم دعوى الاجماع على انه ليس بفقيه الامع دعوى
ان الفقه اخص من الاجتهاد وهو خلاف المشهور وغايته العلم باحكام الله تعالى وهي سبب
الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية واطلق العلم هنا على ما يشمل الظن على جهة المجاز لانه ليس واقعا
في التعريف على انه ذكر صاحب التنقيح ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات وبه يشعر كلام
الكشاف وموضوعه ادلة الفقه الكلية موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض
هو المحمول على الشيء الخارج عنه والعرض الذاتي ما يلحق الشيء لما هو هو او بواسطة امر يساويه داخل او خارج
كادراك الامور المستغربة بالقوة للانسان والتكلم بواسطة النطق والتعجب بواسطة ادراك الامور
المستغربة والمراد من البحث عن الاعراض الذاتية حملها اما على موضوع العلم او على انواعه او اعراضه الذاتية
او انواعها عنو الكتاب يثبت الحكم قطعا والامر يفيد الوجوب والعام بعد التخصيص يفيد القطع والعام الذي
خص منه البعض يفيد الظن اذا مهد هذا علمت ان موضوع اصول الفقه ادلة الفقه الكلية ودلالات
مباحث الاصول يرجع الى اثبات اعراض ذاتية للادلة من حيث اثباتها للاحكام بمعنى ان جميع محمولات
مسائل هذا الفن هو الاثبات وما له تعلق ودخل فيه وقيد بالكلية لانه لا يبحث في هذا العلم
عن احوال الادلة من حيث خصوصية اعيانها المنصوبة على اعيان المسائل بل على الوجه الكلي **فان
قلت** لم خصصت الموضوع بالادلة وهلا جعلته الادلة والاحكام كما كان من بعض الاصوليين فيكون
مباحث الاحكام من المقاصد **قلت** وجه التخصيص انه لما كان هذا العلم آلة لاستنباط الاحكام
عن ادلتها جعل موضوعه الادلة من تلك الحيثية كما ان المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول من
المعلوم جعل موضوعه المعلوم التصوري والتصديقي من تلك الحيثية والاحكام ثمرة العلم وفائدته
كما قيل فما يحسن اخراج مباحثها عن المقاصد وبعضهم لما لم ينظر الى ما ذكرنا ورأى ان المباحث
المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا بعضها راجع الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام
جعل الموضوع كلا الامرين وقد نقل عن بعض المحققين انه لا خلاف في المعنى مع جعل مباحث الاحكام
من المسائل قال لان من جعل الموضوع هو الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام راجعة الى احوال
الادلة تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه اليق بوحدة العلم من التوحيد بالجهات والحيثيات كما
جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل
الموضوع هو الاحكام على ما قال الغزالي في معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث
ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل **فان قلت** لم جعلته
عاما ولم تقيده بالسمعية **قلت** بناء على ان العقل احد مدارك الاحكام لا يقال تقييد الاحكام
بالشرعية في تعريف الفقه يستلزم تخصيص ادلته بالشرعية لانا نقول معناه انها مستفادة من
الشرع اما بنقله لها عن حكم الاصل واما بانشائه لها عند كل ما حقق الكلام في هذا المقام ابو الحسين
البصري وغيره وعند الشيخ الحسن ما سكت الشرع عن نقله من دون زيادة شروط لا يقضي بها العقل
وهو عقلي **والحاصل** ان احكام العقل اما ان يصح تغييرها او لا الثاني عقلي اتفاقا
والاول شرعي اتفاقا اما ان لا يغيره الشرع او لا الثاني شرعي اتفاقا والاول اما ان يكون مع زيادة

قوله لو حصل الخ اعلم ان المولف نقل هنا عبارة المواقف وشرحها باختصار يسير وتصرف قليل لكن لفظ المواقف وشرحه دليلنا
علم خاص متعلق بمعلوم خاص فانحصر هذه العبارة ان خصوصية العلم بتقييده بالاضافة الى انه لم يكن لنا علم
كلا احد انه موجود او علم بانه موجود وليست خصوصيته بتعلقه بالوجود مثلا كما تفهمه عبارة المولف بها حيث
قال علم خاص لتعلقه بمعلوم خاص وحاصل ما يفهم من كلام المواقف ان في ذلك علم كل احد بانه موجود ضروري قضية لا يتكر
واصل القضية كما صرح بها شارح المواقف كل احد يعلم بالضرورة انه موجود مضمون

شرطا لا يفضي به العمل او لا والاول سمي ابقاقا والثاني مختلف فيه **وهما فرع** من الاصول
الثلاثة التي توجب ازديادا في البصيرة احد وثلاثة مباحث فماله **وها هنا ابحاث يحتاج اليها**
اما الاول فلان هذا العلم لما كان علما بكيفية الاستنباط وطريقة الاخذ والاستدلال عن
دلائل خاصة وكان المنطق علما بكيفية مطلق الاستدلال والاستنباط شارك المنطق وشابهه
في هذه الجهة حتى كانه جزئي من جزئيات المنطق وفرع من فروعه ولا ريب ان اتقان الاصل وتدبره
ادخل لاتقان الفرع والبصر فيه **واما الثاني** فلان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال
بهما موقوف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق
ومفهوم وغير ذلك وادخال بعضها في المقاصد كالعموم والخصوص لسعة مباحثها الخاصة بهذا العلم
واما الثالث فلان الاصولي لما كان مقصوده اثبات الاحكام ونفيها في الاصول من حيث
انها مدلوله للادلة السمعية ومستفادة منها فاذا قلنا الامر للوجوب مثلا كان معناه انه دال
عليه ومفيد له فقد وقع جزءا من المحمول احتاج الى بيان اقسامها وتعريفها واحكامها الخارجة
عن مسائل الاصول والفقه **البحث الاول** اي هذا البحث الاول او البحث الاول
هذا **العلم** يطلق على معنيين اعم واخص فهو **بمعنى** من ذينك **يقابل غير الثابت من تصور
او تصديق** المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحتمل النقيض فيدخل فيه من التصورات العلم بالمفرد
الذي يمكن تغيره والشك والوهم ومن التصديقات الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب
ومعنى اخر يسامه اي غير الثابت وهو بالاول من معنييه وهو الاخص وقدم على الاعم وان كان جزءا
منه والجزء سابق على الكل لشهرته **قيل لا يحد** وهذا اختيار الامام يحيى رحمه عليه السلام والرازي
والطوسي والجويني والغزالي وراد الرازي بان ذهب الى ان التصورات كلها بديهية لا يجري فيها
اكتساب ثم اختلفوا في الوجه فالجويني والغزالي لما عرفت ان شاء الله تعالى والاخرون **لانه اي العلم
ضروري** تصور ماهيته بالكنه وذلك **لو حصل الاول ان علم كل واحد بوجوده** اي بانه موجود
ضروري اي حاصل بلا نظر واكتساب **وهذا علم خاص** لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده **والعلم**
فالعلم جزء منه لانه مطلق والمطلق ذاتي للمقيد **والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل** لتوقف
حصول الكل على حصول جزئه ضرورة **والسابق على الضروري بالضرورية** اي بان يكون ضروريا
اولى من المسبوق فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب **قلنا** جوابا عن هذا الوجه **الضروري
حصول علم جزئي** متعلق **بوجوده** وحصول ذلك العلم لكل احد بلا نظر **وليس تصوره** اي العلم
ولا مستلزما له اي لتصور العلم اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور
شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في ابتداء تصورها الى توجه مستانف اليها يحب
ذلك من انفسنا ضرورة **وايضا** لو سلم ان الحصول هو التصور او مستلزم له **فانما يلزم لو كان
العلم ذاتيا لما تحته** وهو غير مسلم لتوقفه على كون العلم معنى واحدا مشتركا ذاتيا لما
تحته وهو ليس مجزوم به ولو سلم كونه ذاتيا لما تحته فانما يلزم **لو كان تصور شيء من افراده
بالكنه بديهيا** وهو غير مسلم ايضا لان التصديق بانه موجود لا يستدعي تصور بعض افراد العلم
بالكنه كما لا يستدعي تصور بعض افراد شيء من اطرافه بالكنه وهذا قوله **وهما ممنوعان**
في الوجه **الثاني لو كان كسبيا فاما ان يعرف بنفسه او بغيره والاول باطل لانه**

ضروري والثاني باطل لانه نظري **لان غيره انما يعلم به فلو علم بغيره لزم الدور** لتوقف معلومية
كل منهما على معلومية الاخر حينئذ **قلنا** جوابا عنه **غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق
به لا بتصور حقيقة العلم** فان الجمهور يعلمون اشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق
والذي نريد علمه بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور لان اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة
العلم على حصول علم جزئي لذلك الغير وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ضرورة
توقف حصول الكل على حصول اجزائه فيتوقف تصور حقيقة الجزئي على حصولها في ضمن بعض جزئياتها
وحصولها لا يتوقف على تصورها فلا دور وهذا التقرير مبني على ان حصول الشيء بهويته العينية
يستلزم حصول اجزائه العقلية والحق خلافه كما قرر في موضعه فيكون اندفاع الدور اظهر
وقيل لا يحد لا لكونه ضروريا بل لعسر تحديده وهذا راي الجويني والغزالي الموعود به سابقا
قالا **وانما يعرف** اي العلم على صفة المجهول من المعرفة **بالقسمة او المثال** اي يميز بهما عما التبس
به من الاعتقادات **اما القسمة** فكان يقال الاعتقاد اما جازم او لا والجازم اما مطابق او لا
والمطابق اما ثابت او لا فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت مميزا عما التبس به من
الاعتقادات التي هي الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب وهو العلم بمعنى اليقين وهو بهذا
المعنى اخص منه بالمعنيين السابقين **واما المثال** فكتشبيه ادراك البصيرة بادراك الباصرة
قلنا القسمة والمثال **ان افادا تمييزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا** وحدا لها اذ لا نريد
بتحديده ها هنا سوى تعريفها **والا لم يحصل بهما معرفة** لامتناع حصول معرفة الشيء بدون تمييزه كذا
قرر الكلام في هذا المقام **واعلم** ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة
جامعة للجنس والفصل الذاتيين لتعسره في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية كرائحة المسك
فكيف لا يتعسر في الادراكات الخفية وذكر التقسيم والمثال المذكورين وقال ان التقسيم يقطع
العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما يريد تعسر
التحديد الحقيقي لا مطلق التعريف وهذا الموضع اتفاق لا اختلاف فيه جار في غير العلم ايضا كما
اعترف به **وقيل بل يحد** لانه نظري ولا يتعسر تحديده **فهو** معرف بتعريفات كثيرة ذكرنا منها بعضا
اولها **اعتقاد جازم مطابق ثابت** الاعتقاد كالجنس شامل لجميع انواع التصديقات ويخرج بالفصل
الاول الظن وبالثاني الجهل المركب وبالثالث اعتقاد المصيب الحاصل بلا برهان **وهذا الحد ليس
بجامع لخروج علم الله** تعالى عنه فان الاعتقاد مختص بالعلم الحادث ولخروج **التصور** عنه لعدم
اندراجه في الاعتقاد اذ لا يقال لمن علم تصور حقيقة الانسان ومعنى المثلث **والاولى** في تعريفه
ان يقال **ادراك يتجلى به المدرك** بصيغة اسم الفاعل **للمدرك** بكسرها الادراك جنس شامل للتصورات
والتصديقات والتجلي الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه فيتناول الموجود والمعدوم ممكنه
ومستحيله والمفرد والمركب والكلي والجزئي ويخرج عنه ممكن الزوال من تصور او تصديق ثابتا كان
مطابقا او غير مطابق الا انه يرد ادراك الحواس الظاهرة لدخولها في الحد وليست من العلم على ما
هو الحق فلا يطرد واما الاشعري فادراك الحواس الظاهرة عنده من العلم فيطرد عنده فان
اريد اخراجه زيد في الحد لفظ المعنى فيقال ادراك يتجلى به المعنى المدرك للمدرك فيطرد حينئذ
لان المراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يدرك باحدى الحواس الخمس فيشمل الكلي والجزئي **فان قيل**

الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي اللحوق والوصول والمجاز مهجور في التعريفات اجيب
باشتهاره فان قيل لزم حينئذ تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم اجيب
باشتهاره في المعنى الاعم الذي هو جنس للاخص المعرّف او يقال صفة يتجلى بها المذكور لمن
هي له ومعناه انه صفة ينكشف بها لمن هي له ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه وهو فيما
يتناوله ويخرج عنه كالذي قبله ولا يرد على طرده ادراك الحواس الظاهرة لانه يتبادر ان للمذكورية
مدخلا فيه اي يتجلى به المذكور من حيث هو مذكور وانكشاف الاعيان من هذه الحيثية خلاف
ذا انكشاف المعاني اذ لا سبيل الى ادراك الاعيان الخارجية سوى الحواس الظاهرة سواء كان المذكور
من الذكر وهو فعل القلب او الذكر وهو فعل اللسان فتامل والعلم بالثاني اي بالمعنى الاعم كما
يعني ان الخلاف في تعريفه كالخلاف فيه بالمعنى الاخص وهو بهذا المعنى اذا اريد تعريفه الصورة
الحاصلة من الشيء في العقل او غيبة اعلم ان العلم ليس حاصلا قبل حصول الصورة في
الذهن بديهة واتفاقا وحاصل عقيبه بديهة واتفاقا والحاصل بعده امور ثلاثة الصورة الحاصلة
وقبول الذهن لها واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فذهب بعض الى ان العلم هو الاول
فيكون من مقولة الكيف وبعض الى انه الثاني فيكون من مقولة الانفعال وبعض الى انه الثالث
فيكون من مقولة الاضافة والتعريف مبني على الاول وهو مبني على القول بالوجود الذهني وليس
هذا موضع الكلام فيه والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها والكليات والجزئيات
لقولنا في العقل او غيبة وكلمة أو لبيان نوعي المعرف فلا يخل بالحد انما يخل به لو كانت للتشكيك
لمنافاته التعريف وهذا بناء على ان مدرك الكليات والجزئيات المجردة هو العقل ومدرك الجزئيات
المادية هو القوى الجسمانية وهو راي محققي الحكماء ووجه تناول الحد على رايهم كون اطلاق
لفظ العلم على هذا المعنى الاعم واقعا على اصطلاحهم وفيه مع ذلك ان العقل ان اريد به
المشهور من اصطلاحهم وهو انه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن خرج علم الله تعالى وعلم الانسان
وان اريد به النفس وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن لم يشمل علم الله تعالى وفيه ايضا
انه يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس شيئا اتفاقا والقول بان العلم لا يتعلق به مكابرة لبديهة
العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين بل العلم بمطلق المعدوم
على القول بانه لا يسمى شيئا وقد يعتذر عن هذا بان المستحيل والمعدوم يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم
بهما عن التعريف ولو عرف بما يحصل من المعنى المدرك فانه يعم الرا للمدرك بكسرها السالم عما ورد على تعريف
الحكما مع المناسبة في اصطلاحه فان كان العلم بهذا المعنى اذعانا للنسبة فيه اي اعتقادا للنسبة
خبرية ثبوتية كاعتقاد ان زيدا قائم او سلبية كاعتقاد انه ليس بقائم فتصديق اي فالعلم تصديق
فالتصديق يعني الحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين كما هو راي الرازي وقيد اشار
الى ان متعلق الحكم هو النسبة الحكمية لا وقوعها او لا وقوعها والا يكن اذعانا للنسبة فتصور سواء علم
كونه ادراكا للنسبة كتصور الاطراف او كان ادراكا لها لا على وجه الاذعان اما بان لا تقبله كالنسب
التقييدية والانشائية او بان تقبله لكن لم يقع كالنسب المشكوكة والموهومة وكل واحد منهما
اي من التصور والتصديق بعضه ضروري لا يحتاج في تحصيله الى نظر وبعضه نظري يحتاج في
تحصيله الى نظر وهذه القسمة بديهية لا يحتاج فيها الى تجشم الاستدلال كما ارتكبه اقوام وذلك

انا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة وما هو
حاصل بالنظر كتصور حقيقة الملك والجن ومن التصديقات ما هو حاصل لنا بلا نظر كالتصديق بان الشمس
مشرقة والنار محرقة وما هو حاصل بالنظر كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود ولما كانت
الضروري والنظري يتوقف معرفتهما على معرفة النظر لاخذه في تعريفهما المذكورين عقبهما على طريقة
الوضع عرفه بقوله والنظر الفكر المطلوب به علم او ظن وهذا تعريف الاصوليين الفكر جنس شامل
للنظر وغيره لانه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا
وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا فبقية التعريف لاخراجه وقيل في تعريفه على راي
متأخري المنطقيين ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول يعني ان النظر توجه النفس نحو المعلوم
قصد تحصيل امر غير معلوم وهو في التصور والاحراج كما سبق وعدل عن المعلوم الى المعقول تحرزا
عن استعمال المشترك في التعريف ولما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني اردفه بذكر اقسام منه
وتسميات له فقال والاعتقاد يقال اي يطلق بالاشتراك على التصديق سواء كان جازما او غير
جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا هو المتداول المشهور وقد يقال على قسم من العلم
بالمعنى الاخص وهو اليقين اعني التصديق الجازم المطابق الثابت والجهل مشترك ايضا بين
معنيين فهو يعني يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة فهو عدم العلم او الاعتقاد عما من
شانه ان يكون عالما او معتقدا وهذا يسمى جهلا بسيطا وبآخر قسم من الاعتقاد بمعناه الاعم وهو
اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد وهذا يسمى
جهلا مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به والظن ترجيح احد الطرفين اي الايجاب
والسلب فهو اعتقاد راجح لا يقطع النفس معه عن الطرف الاخر والشك استواؤهما اي الطرفين
فهو تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح احدهما على الاخر والوهم مرجوحية احدهما فهو
مقابل الظن والسهو ويرادفه الذهول زوال الصورة الحاصلة للنفس عنها بحيث يمكن
ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان زوال الصورة عنها
بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها التصورات
قدم مباحث التصورات على مباحث التصديقات لاحتياج التصديق الى التصور اذ لا بد فيه
من تصورات ثلاثة تصور المحكوم عليه اما بذاته او بامر صادق عليه وتصور المحكوم به وتصور
النسبة الخبرية للعلم بامتناع الحكم ممن جهل احد هذه التصورات المفهوم ما استفيد من
اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى مفهوما وباعتبار انه قصد منه يسمى معنى وباعتبار انه دال عليه
يسمى مدلولا والمراد بالمفهوم هنا ما حصل في العقل وهو اما ان يمتنع فرض صدقه على الكثرة او لا يمتنع
ان امتنع فرض صدقه على الكثرة فجزئي حقيقي والمراد بالفرض هنا تجويز العقل لا التقدير لانه لا يستحيل
تقدير صدق الجزئي على كثيرين ويعرف الجزئي بان يمنع نفس تصوره عن الخصوصيات المقارنة له وتجوز
النظر الى الصورة الحاصلة فان امتنع في هذا النظر الحكم بجواز صدقه على الكثرة فهو جزئي فيخرج عنه
ما يمتنع بكثرة بدليل خارجي والكليات الفرضية كاللاشيء واللاامكان والا يمتنع فرض صدقه على الكثرة
فكلي كالانسان واللاموجود وقد يسمى الكلي جزءا للجزئي غالبا لكون الجزئي كلا والكلي جزءا
والكل له نسبة الى اجزائه لكونه مركبا منها والاجزاء لها نسبة الى الكل لكونها اجزاءه فالكل جزئي لكونه

منسوبا الى الجزء والجزء كلي لكونه منسوبا الى الكل ويسمى الجزئي بالحقيقي لان جزئيته بالنظر الى حقيقته
المانعة من فرض الشركة وبازائه الكلي الحقيقي وبالاضافي لان جزئيته بالنظر الى ~~حقيقته~~ المانعة من فرض
الشركة وبازائه الكلي الحقيقي كما ذكرنا بالاضافة الى شيء اخر وبازائه الكلي الاضافي وهو الاعم من شيء والجزئي
الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي اذ كل جزئي حقيقي مندرج تحت مفهوم عام واقله المفهوم والشيء ولا عكس
اذ الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان والكلي الحقيقي اعم من الاضافي لصدق الحقيقي
على ممتنع الاشتراك في نفس الامر بخلاف الاضافي وهو اي الكلي ان كان جزء الجزئي فذاتي اي فيسمى
ذاتيا والا يكن جزء الجزئي بل كان خارجا عنه فعرضي اي فيسمى عرضيا وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى
اقسام الاول لا يخلو اما ان يقال على الكثرة المختلفة الحقيقة في جواب ما هو يقال بمعنى يحمل
وهو شامل للكلي والجزئي فان الجزئي يحمل ايضا كما صرح به الفارابي وابن سينا فقوله على الكثرة يخرج
الجزئي وقوله المختلفة الحقيقة يخرج الجنس والفصل البعيد والعرض العام وفي جواب ما هو يخرج الفصل القريب
والخاصة وهو اي ما اطلق عليه ما ذكرنا يسمى النوع كالانسان فاذا قلت ما زيد كان السؤال عن تمام
الماهية المختصة به فاذا قلت ما زيد وعمرو كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع النوع في
الجواب عن السؤالين لانه تمامها وقد اورد على تناول الذاتي لماهيته سؤال وهو ان الذاتي ما يكون منسوبا
الى الذات والماهية هي الذات فيكون المنسوب والمنسوب اليه شيئا واحدا وهو باطل لاقتضاء
النسبة التعدد ودفع بان المنسوب وهو الماهية ذات مخصوصة والمنسوب اليه لفظ ايا ما بل
المطلق فتعدد او يقال عليها اي على الكثرة مختلفة الحقيقة في جواب ما هو ويعرف فوائد القيود
بالمقايسة الى ما ذكرنا في النوع وهو الجنس كالحيوان فاذا قلت ما الانسان والفرس كان السؤال عن
تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع الجنس في الجواب واما اذا قلت ما الانسان وقع في الجواب الحد
التام لانه تمام ماهيته المختصة به فالجنس لابد ان يقع جوابا عن الماهية وعن بعض الحقائق
المخالفة لها المشاركة اياها في ذلك الجنس فان كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحد من الحقائق
المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان حيث يقع جوابا عن السؤال عن الانسان
وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جوابا عن الماهية وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس
فالجنس بعيد كالجسم حيث يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والحجر ولا يقع جوابا عن الانسان
والفرس ولا عن الانسان والبقر مثلا واعلم ان للنوع معنى غير السابق وهي الماهية المقول
عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو والمراد بالماهية ما يجاب به عن السؤال بما هو فلا يدخل
الشخص والصنف اذ لا يصح ان يجاب بها شيء منهما عن السؤال بما هو وهذا النوع يسمى بالاضافي والاول
بالحقيقي وفي النسبة بينهما اختلاف فعند المتقدمين الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي وعند جمهور
المتاخرين بينهما عموم من وجه وعند بعضهم الحقيقي اعم مطلقا من الاضافي وتوجيه ذلك يحتاج
الى بسط لا يسعه المقام واذا قد عرفت ان الجنس قريب وبعيد والنوع ماهية
مقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو فالاجناس تترتب متصاعدة في العموم منتهية
الى الجنس العالي وهو الذي لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس لان جنسيته التي باعتبار العموم
بعد ان يكون مقولا في جواب ما هو بما يكون اعم من الكل يكون جنسا للكل والانواع تترتب متنازلة
في الخصوص منتهية الى النوع السافل وهو الذي لا نوع تحته ويسمى نوع الانواع لان نوعيته التي

الاضافية التي لا تجري الترتيب الا فيها باعتبار الخصوص واخص الكل يكون نوعا للكل وما بين
العالي والسافل متوسطات فما بين الجنس العالي كالجوهر والجنس السافل كالحيوان اجناس متوسطة
وما بين النوع العالي كالجسم المطلق والنوع السافل كالانسان انواع متوسطة او يقال على الشيء في جواب
اي شيء هو في ذاته يخرج النوع والجنس لانهما يقالان في جواب ما هو والعرض العام لانه لا يقال
في الجواب اصلا فان قيل العرض العام يدخل في جواب اي لصلوحه للتمييز في الجملة عن
بعض المشاركات في الشيئية او في اخص منها لا يقال المعتبر التمييز عن جميع الاغيار لانه حينئذ
يخرج الفصل البعيد عن التعريف قلنا العرض العام لا يميز شيئا عن شيء من حيث انه عرض عام
بل من حيث انه خاصة اضافية والخاصة لا يها وان كانت تقال في جواب اي شيء هو لكن لا في ذاته بل
في عرضه وكلمة شيء في اي شيء كناية عن الجنس الذي يطلب بايهم التميز الشيء عن مشاركاته فيه فانا لا نسال
عن الفصل الا بعد ان نعلم ان للشيء جنسا بناء على ان ما لا جنس له لا فصل له او لانه لم يتيقن وجوده
والتعريف انما هو لفصل تيقن وجوده فاذا علمنا الشيء بالجنس طلبنا ما يميزه عن مشاركاته في
ذلك الجنس فنقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فيتعين الجواب بالناطق لا غير فلا يرد كما
قيل من انك اذا قلت الانسان اي شيء هو في ذاته كان المطلوب ذاتيا مميزا ذاتيات الانسان مميزه
عما يشاركه في الشيئية فيصح ان يجاب بحيوان ناطق كما يصح بناطق فلا يكون تعريف الفصل
مانعا لصدقه على الحد وقد اجيب عن هذا الايراد بانه انما يتم لو كان معنى اي طلب
المميز مطلقا كما هو بمعناها لغة لكن ارباب المعقول اصطلحوا على انها لطلب مميز لا يكون
مقولا في جواب ما هو وهو اي ما يطلق عليه ما ذكرنا يسمى الفصل كالناطق وهو اما ان يكون
مميزا عن المشاركات في الجنس القريب او البعيد فان كان الاول يسمى فصلا قريبا كالناطق بالنسبة
الى الانسان فانه مميز عن المشاركات في الحيوان الذي هو جنسه القريب وان كان الثاني يسمى فصلا
بعيدا كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه يميز عن المشاركات في الجسم النامي الذي هو جنس
بعيد له واعلم ان الفصل له نسبة الى الماهية التي هو فصل مميز لها ونسبة الى الجنس
الذي هو مميز الماهية من بين افراده فهو بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء داخل في قوام
الماهية ومحصل لها وبالاعتبار الثاني يسمى مقسما لانه بانضمامه الى الجنس وجودا وعقلا يحصل
قسما وعند ما يحصل قسيما اخر كالناطق فانه داخل في قوام الانسان ومقسم للحيوان الى الناطق
وغير الناطق وكل مقوم للنوع العالي مقوم للنوع السافل لان فصل العالي جزء له والعالي جزء للسافل
وجزء الجزء جزء وليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي فان الناطق مقوم للسافل الذي هو الانسان
وليس مقوما للعالي الذي هو الحيوان مثلا وكل مقسم للجنس السافل مقسم للجنس العالي لان السافل
قسم من العالي فكل فصل حصل للسافل قسما فقد حصل للعالي قسما لان قسم القسم قسم وليس كل مقسم
للعالي مقسما للسافل فان الحساس مثلا مقسم للعالي وهو الجسم النامي وليس مقسما للسافل الذي هو
الحيوان والمراد بالعالي هنا كل جنس او نوع يكون فوقها فوق اخر سواء كان فوقه اخر او لم يكن
والمراد بالسافل كل جنس او نوع يكون تحته اخر سواء كان تحته اخر او لم يكن حتى ان الخارج لا يخلو
اما ان يمتنع انفكاكه عن معروضه او لا يمتنع انفكاكه المتوسط عال بالنسبة الى ما تحته وسافل بالنسبة
الى ما فوقه بخلاف ما سبق والثاني من قسمي الكلي وهو العرضي الخارج لا يخلو اما ان يمتنع انفكاكه

عن معروضه او لا يمتنع انفكاكه عنه ان امتنع انفكاكه فلازم وهو اما لازم للشي بالنظر الى نفس
وجوده في الخارج او في الذهن بمعنى ان كلما تحقق في الذهن او في الخارج فهذا اللازم ثابت له واما
لازم له بالنظر الى وجوده الخارجي فقط او الذهني فقط فالاول لازم الماهية كالزوجية للاربعة فان
الاربعة زوج سواء كانت في الذهن او في الخارج والثاني لازم الوجود اما الخارجي كالتحيز للجسم فانه انما
يلزمه في الوجود الخارجي او الذهني كالكلية للانسان فانه انما يلزم في الوجود العقلي ويسمى ايضا
الى بين وغير بين فالبين له معنيان احدهما ما يلزم تصوره من تصور ملزومه كما يلزم تصور البصر
من تصور العمى ويقال له البين بالمعنى الاخص والثاني ما يلزم من تصوره مع تصور ملزومه والنسبة
بينهما الجزم باللزوم كالزوجية للاربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية
اليها يحكم جزما بان الزوجية لازمة للاربعة ويقال له البين بالمعنى الاعم وذلك لانه متى كفى تصورات
الملزوم في اللزوم يكفي تصور اللازم مع تصور الملزوم والنسبة وليس كل ما يكفي التصورات يكفي
تصور واحد وغير البين له ايضا معنيان كل منهما يقابل واحدا من معنيي البين فالاول هو
اللازم الذهني الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكتابة بالقوة للانسان والثاني هو اللازم
الذي لا يلزم تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كالحدوث للعالم والا يمتنع
انفكاكه عن معروضه فمفارق اي فيسمى عرضا مفارقا لامكان مفارقته للمعروض وهو ينقسم
الى قسمين اشار اليهما بقوله يدوم وذلك كحركة الفلك فانها دائمة له وان لم يمتنع انفكاكها نظرا
الى ذاته وبقوله او يزول اما بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطء كالشباب وكل واحد منهما
اي من قسمي العرض وهما اللازم والمفارق اما ان يقال على ما تحت حقيقة واحدة اي كلي خارج محمول
على ما تحت حقيقة واحدة لان المقسم معتبر في جميع الاقسام وسواء كانت الحقيقة نوعية
او جنسية فالمتحيز خاصة للجسم المطلق وعرض عام للنامي وما تحته وقد يكون شاملا لجميع
افراد ما هي خاصة له كالكاتب بالقوة للانسان وغير شاملة كالكاتب بالفعل له وهذا هو المسمى
الخاصة او يقال على ما تحت حقائق مختلفة اي على افراد حقائق مختلفة وهذا هو المسمى العرض
العام كالماشي فانه يقال على ما تحت حقيقة الانسان وغيرها من الحقائق الحيوانية ولما
فرغ من تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي والكلي الى الكليات الخمسة اخذ في تعريف المعرف وبيان
اقسامه واحكامه وقدم تلك الاقسام عليه مع ان المقصود هنا بالذات البحث عن احوال
الموصل الى التصور لكونها ايضا لا اربابها وليس الا القول الشارح لانها مقدمات له يتوقف معرفته
عليها فقال معرف الشي ما يقال عليه لافادة تصوره اي يحمل عليه لافادة تصوره والقيد
الاخير لاخراج المحمول الذي لا يكون الغرض منه افادة التصور وذلك ان الغرض من حمل شي على شي
قد يكون افادة التصديق بحال الموضوع وهو الاكثر وقد يكون افادة تصور الموضوع بعنوان المحمول
كما في اقسام المقول في جواب ما هو واي شي هو اعم من المقول عليه او مساو او بالذات واما المباين
فيبادر بصدق الحمل في نفس الامر من قوله يحمل اخرجه واما الاخص فيمكن ان يقال يبادر
الصحة من قصد الافادة من قوله لافادة تصوره اخرجه وان يقال بدخوله واستراط الجلا اخرجه
لانه اقل وجودا في العقل فان العام ربما يوجد في العقل بدون الخاص بدون شروط تحقق
الخاص ومعانده انه اكثر لان كل شرط ومعاند للعام شرط ومعاند للخاص وما هو اقل وجودا في

العقل فهو اخفى عنده او يقال بدخوله على راي القدماء كالاعم فان قيل منع التعريف
بالاخص يقتضي ان لا يعرف المعرف لان تعريفه جزئي حريانه قيل هذا انما نشا من اشتباه
العارض بالمعروض فانه لما كان مفهوم معرف المعرف اخص من مفهوم المعرف توهم ان معروضه
وهو مفهوم ما يقال على الشي لافادة تصوره اخص منه وليس كذلك بل هو مساو فكل ما يصدق
عليه انه معرف يصدق عليه انه مقول على الشي لافادة تصوره فيصدق على تعريف المعرف المفهومات
ويشترط في المعرف ان يكون اجلى من المعرف لانه معلوم يوصل الى تصور مجهول فلا يصح التعريف
بالمساوي معرفة للمعرف سواء تساويا ضرورة كالمتضايفين نحو تعريف الاب بمن له ابن فانهما متعقلان
معا بالضرورة او عادة كالمتضادين مثل السواد والبياض او بالنظر الى من يعرف له كتعريف الزرافة
بحيوان نسبة جلده جلد النمر لمن لم يعرف النمر ولا بالاخفى من المعرف سواء كان اخفى ضرورة كما
في الدور نحو تعريف الحركة بما ليس بسكون فان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك او عادة
كتعريف النار بالجوهر الشبيه بالنفس او بالنظر الى من يعرف له كتعريفها بانها الجسم المطلق
لمن لم يتصور الخفة ويتصور النار بوجه ما فلا بد ان يكون معرفة المعرف حاصلة قبل حصول معرفة
المعرف بوجه من الوجوه وكما يجب الاحتراز في التعريف عن المساوي معرفة والاخفى يجب الاحتراز
الاحتراز عن الالفاظ المشتركة والمجازية والغريبة من غير قرينة فان كان المعرف مساويا
للمعرف وكان مع الفصل او الخاصة القريب الجنس القريب فتام اي فالتعريف تام ولا بد من
حمل الفصل القريب والجنس على ما هو اعم من نفسيهما ونقول ليدخل المركب من جنس القريب والفصل
او من جنس احدهما ونفس الاخر فان ذلك حد تام لاشتماله على اجزاء المحدود وهذا الكلام في الخاصة
مع الجنس القريب والا يكن كذلك فناقص اي فالتعريف ناقص وذلك حيث اسقطت المساواة
او الجنس القريب مع الفصل او الخاصة وفي كل منهما اي من التام والناقص يسمى التعريف بالذاتي
فقط حد لمنعه عن دخول الاغيار فالحد التام ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط
او من فصليهما او احدهما والناقص ما لم يكن فيه مع الفصل وحده جنس قريب سواء تركب
من جنس بعيد وفصل او كان جنسا او فصلا لا غير والتعريف بالعرضي رسم لكونه تعريفا بالاثر فالرسم
التام ما تركب من جنس قريب وخاصة او عرض عام وخاصة او كان خاصة لا غير نوعية او جنسية وقد
يقع الرسم بمجموع امور كل منها عرض عام لكن المجموع خاصة كتعريف الانسان بماشي مستقيم القامة
والخفاش بطائر ولود فهو تعريف بخاصة مركبة وحاصل التقسيم ان المعرف ان لم يشتمل على
خارج فهو حد فان جمع الاجزاء كلها فهو حد تام والا فهو حد ناقص وان اشتمل على خارج فهو رسم
فان كان خاصة مع جميع الاجزاء او مع الجنس القريب فرسم تام والا فرسم ناقص واعلم ان
الحقائق الموجودة في الخارج يعسر الاطلاع على ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسرا
تاما واصلا الى حد التعذر فان الجنس يشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة واما المفهومات
اللغوية والاصطلاحية فامرها سهل فان اللفظ اذا وضع في اللغة او الاصطلاح لمفهوم مركب فما
كان داخلا فيه كان ذاتيا له وما كان خارجا عنه كان عرضيا له فحدود المفهومات في غاية السهولة
وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الاسم وتحديد الحقائق في غاية الصعوبة به
وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الحقيقة وقد جرى اصطلاح اهل علم الاصول

واعلم ان التعريف باصطلاحهم مرادف المعرّف باصطلاح المنطقيين
على اطلاق الحد على الكل فالحد باصطلاحهم مرادف لمطلق المعرف حيث قالوا المقصود
ان الكلام مبني على راي المحققين من عدم اشتراط المساواة في مطلق المعرف
من التعريف التصور سواكان بوجه مساو او اعم او اخص وللصناعة في جميعها مدخل فلا وجه
لعدم اعتبارها هاهنا واما العلوم فلما كان المقصود في بعضها تعريفاتها المميزة عن جميع الاغيار كان
المعتبر فيها المساوي للمعرَّف في العموم والخصوص فكلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه
المعرَّف بالفتح وبالعكس فلا يدخل فيه الا ما تركب مع فصل قريب او خاصة نوعية او كان من احدهما
وهذا هو المعتبر عنه بانه المطرد المنعكس والجامع المانع فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت
اي متى وجد المعرف وجد المعرَّف فلا يدخل فيه شي من اغيار المعرَّف وهو معنى المنع ومعنى
الانعكاس التلازم في الانتفاء اي متى انتفى المعرف انتفى المعرَّف فلا يخرج عنه شي من افراد المعرَّف
وهو معنى الجمع فالاطراد عين الكلية الاولى وهي كلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه
المعرَّف بالفتح والمنع ملازم معها والانعكاس ملازم الثانية وهي كلما صدق عليه المعرَّف بالفتح
صدق عليه المعرف بالكسر لانه يصدق كلما لم يصدق عليه المعرف بالكسر لم يصدق عليه
المعرف بالفتح عكس نقيض وهو معنى قولهم متى انتفى المعرِّف انتفى المعرَّف والجمع ملازم معها ايضا
وقد عرفته **التصديقات** اي هذا بحث التصديقات ولما كان المقصود منه بالذات
اكتساب المجهولات التصديقية ولا يكون الا بالحجة وهي مؤلفة من القضايا قدم مباحثها فقال
القضية قول يحتمل الصدق والكذب القول في عرف المنطقيين يقال للمركب سواكان
معقولا او ملفوظا فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة والصدق والكذب في بيان
معناهما ان شا الله تعالى واحتمالهما يخرج الاقوال الناقصة والانشائيات كلها والمراد بالاحتمال
الجواز العقلي بالنظر الى مفهوم المركب التام وما هيته مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة
عنها كخصوصية القائل والدليل بل عن خصوصية الطرفين ايضا **فان كان الحكم فيها** اي في
القضية **بثبوت شي لشي او نفيه عنه** اي حكم فيها بشي على شي **فحملية** اي تسمى حملية الاولى
موجبة والاخرى سالبة وسميت حملية لتحقق معنى الحمل في الموجبة واما السالبة فحمول عليها
اما لمشابهتها اياها في الطرفين او لمقابلتها اياها او لان لا جزائها اسم باعتبار قبول الحمل **والا**
يكن الحكم كذلك **فشرطية** اي فالقضية شرطية ووجه التسمية انها شرطية مشتملة على
اشتراط عين التالي بعين المقدم صريحا في المتصلة ومستلزمة لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم
وعكسه في مانعة الخلو ولاشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في مانعة الجمع ولاشتراط
عين التالي بنقيض المقدم وعكسه واشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في الحقيقية
وستقف على بيان ذلك بامثلته عن قريب ان شا الله تعالى وهي تنقسم الى متصلة ومنفصلة
فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير نسبة اخرى سواكان النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين
او مختلفتين **او نفيها** اي حكم في القضية الشرطية بنفي نسبة على تقدير نسبة اخرى كذلك ونعني
حكم في القضية الشرطية بالثبوت او النفي **لزوما** بان يكون هناك امر يقتضي يستصحب المقدم
التالي كعلية طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
او اتفاقا بان لا يكون هناك امر يقتضي ذلك كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق **فمتصلة**

مانعة الخلو هي التي يحكم فيها بالتنافي بين جزايها في الكذب فقط كقولنا اما ان يكون هذا الشي لا شجر واما ان يكون لا حجر وهي مستلزمة لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم كقولنا كلما كان شجرا فهو لا حجر وعكسه ومستلزمة لعكس نقيضها اي كلما كان حجرا فهو لا شجر وقس مانعة الجمع والحقيقية على ذلك

اي فالقضية تسمى متصلة وقد اشير الى انها اربع متصلات موجبتان لزومية واتفاقية وقد مثلنا
ومثالهما كذلك كقولك ليس البتة ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس البتة ان كان هذا اسود
فهو كاتب على فرض اتفاق الاسود اللاكاتب وقد اشتمل على تقسيم المتصلة الى اللزومية والاتفاقية فقط
على ما هو المشهور والمحقق انها تنقسم اليهما والى المطلقة اذ الحكم فيها ان قيد بقيد اللزوم سميت لزومية
وان قيد بقيد الاتفاق سميت اتفاقية وان لم يقيد بشي منهما سميت مطلقة **وان حكم في القضية الشرطية**
بتنافي النسبتين سواكان النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين وهذه هي الموجبة **او لا تنافيهما**
اي حكم في القضية الشرطية برفع تنافي النسبتين كذلك وهذه هي السالبة وسواكان ذلك الحكم **عنادا** بان يكون
في الطرفين او في احدهما ما يقتضي التنافي بينهما بان يكون مفهوم كل واحد منهما في اي مادة تحققا اللاخر
او مساويا بالنقيض في الحقيقية او اخص من نقيض الاخر في مانعة الجمع او اعم من نقيض الاخر في مانعة
الخلو نظرا للمنافي او كان ذلك الحكم **اتفاقا** بان لا يكون هناك ما يقتضي التنافي بينهما في اي مادة بل في مادة
مخصوصة كالمنافاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود غير كاتب او يكون كاتبا غير اسود وتسمى
المنفصلة على الاول عنادية وعلى الثاني اتفاقية وسواكان الحكم بالتنافي او برفع التنافي **صدقا وكذبا معا** كما
في الحقيقية **او احدهما** اما صدقا فقط كما في مانعة الجمع او كذبا فقط كما في مانعة الخلو وسميت الاولى
حقيقية لان التنافي بين طرفيها اشد منه بين طرفي الاخريين لانه في الصدق والكذب معا فهي احق
باسم المنفصلة بل هي حقيقة الانفصال والثانية مانعة الجمع لاشتمالها على منع بين طرفيها والثالثة
مانعة الخلو لان الواقع عن احد طرفيها وربما يقال مانعة الجمع ومانعة الخلو على التي حكم فيها بالتنافي صدقا
وكذبا مطلقا وبهذا المعنى يكون اعم والمراد بالتنافي في الصدق ان لا يصدقا على شي وفي الكذب
ان لا يكذبا معا على شي **فمنفصلة** اي فالقضية تسمى منفصلة وقد اشير الى انها اثنا عشر بنا على
تقسيمها الى العنادية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور والمحقق انها تنقسم اليهما والى المطلقة
كما في المتصلة فيكون اذا ثماني عشرة مثال الحقيقية وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة او لا وقوعها
في الصدق والكذب معا موجبة دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون هذا العدد فردا
وهو يستلزم كلما لم يكن هذا زوجا كان فردا وكلما لم يكن فردا كان زوجا وكلما كان زوجا لم يكن فردا وكلما
كان فردا لم يكن زوجا اربع متصلات لان عين كل من المقدم والتالي يستلزم نقيض الاخر والازم صدقهما
معا ونقيض كل منهما يستلزم عين الاخر والا لزم كذبهما معا وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا العدد
زوجا او منقسما بمتساويين وهذا يستلزم ليس البتة ان لم يكن هذا زوجا فهو منقسم بمتساويين الى
اخرها ومثال مانعة الجمع وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة او لا وقوعها في الصدق فقط موجبة دائما
اما ان يكون هذا شجرا او حجرا وهذا يستلزم كلما كان هذا شجرا لم يكن حجرا وكلما كان حجرا لم يكن شجرا لصدق
حمل في احدهما عين مقدمها شرطا ونقيض تاليها جزاء وفي الاخرى عين تاليها شرطا ونقيض مقدمها
جزاء والا لزم صدق الطرفين معا وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا انسانا او ناطقا وهذا يستلزم
ليس البتة ان كان انسانا فهو لا ناطق وان كان ناطقا فهو لا انسان متصلتين كذلك ومثال مانعة
الخلو وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة او لا وقوعها في الكذب فقط موجبة دائما اما ان يكون هذا
لا شجرا او لا حجرا وهذا يستلزم كلما كان شجرا فهو لا حجر وكلما كان حجرا فهو لا شجر متصلتين حمل
في احدهما نقيض مقدمها شرطا وعين تاليها جزاء وفي الاخرى نقيض تاليها شرطا وعين مقدمها جزاء

من الحملية

والا لزم كذب الطرفين معا ومثاليه لنفي البتة اما ان يكون زيد شجرا او حجرا وهذا استلزم لنفي البتة
ان كان زيد لا شجرا وهو حجر وان كان لا حجرا فهو شجر منفصلتين ووجه المناسبة في تسمية الاولى
بالمتصلة وهذه بالمنفصلة تحقق معنى الاتصال والانفصال في الموجبات ومشابهة السوالب
للموجبات في الاطراف او في غيرها كما في الحملية والجزء الاول موضوع اي يسمى بالموضوع لانه وضع لان
يحكم عليه وهو شامل للمسند اليه والفاعل والاول من الشرطية مقدم لتقدمه طبعا في المتصلة او وضعا
في المنفصلة والجزء الثاني من الاول وهي الحملية محمول لحمله على الموضوع ومن الثانية وهي الشرطية
تال لانه تابع للمقدم طبعا او وضعا وكل منهما اي من الحملية والشرطية اما موجبة او سالبة كما عرفت
والموضوع ان كان شخصا معينا كزيد والمسلمون بلام العهد فشخصية اي تسمى القضية شخصية
ومخصوصة ايضا لان موضوعها شخص مخصوص والا يكن الموضوع شخصا معينا فان بين كمية
افراده اي افراد الموضوع بسور يخص القضية عن الاهمال ويبين المقصود منها كلا او بعضا فهي
محصورة اي تسمى القضية محصورة لحصر الموضوع بالكل الافرادي او البعض كلية في الاول وجزئية
في الثاني والذي وقع به البيان يسمى سورا لانه يحصر كمية الافراد فسور الموجبة الكلية كل ونحوه
مما يفيد الاستغراق وسور الجزئية بعض وبعضه وسور السالبة الكلية لا شيء ولا واحد وكل ليس
وما افاد مفاده وسور الجزئية ليس كل وليس بعض وبعض ليس ونحوها والا فمهملة اي
ان لم يبين كمية افراده افراد الموضوع فالقضية تسمى مهملة لاهمال السور وتلازم الجزئية فكل جزئية تصدق
مهملة وكل مهملة تصدق جزئية ولما كان هذا التقسيم للقضية باعتبار الموضوع توهم في
انتفاء الاقسام حالة من تشخص وحصر واهمال واعلم ان الشرطية ينقسم الى مثل هذه الاقسام
والحاصل ان الحكم بالاتصال او الانفصال ان كان على وضع معين فهي مخصوصة
والا فان بين ان الحكم على تقدير جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها مع المقدم او بعضها فهي محصورة
كلية او جزئية والا فمهملة فالاوضاع في الشرطية كالافراد في الحملية وهذا كله في اللزومية والعنادية
واما الاتفاقية فالمعتبر فيها هو الاوضاع الكائنة في نفس الامر لا جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع
والا لم يصدق كلية اصلا والمراد بالاوضاع الاحوال التي يمكن حصول المقدم عليها
وهي ما يحصل للمقدم باعتبار اقترانه بالامور التي يمكن اجتماعها معها فان المتعين يحصل لكل
منهما وضع بالقياس الى الاخر وهو كونه مجتمعا معه ومقارنا اياه فاذا قلنا كلما كان زيد انسانا كان
حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانيته لانسانيته ثابت مع كل وضع يمكن ان يحصل مع انسانيته من
لاجل كونه قائما او قاعدا او كاتبا او ضاحكا او كون الشمس طالعة او غير طالعة الى غير ذلك واذا قلنا
قد يكون اذا كان الشيء حيوانا فهو انسان فمعناه ان لزوم انسانيته لحيوانيته انما يكون على وضع
كونه ناطقا لا على وضع كونه صاهلا او ناهقا وسور الموجبة الكلية في المتصلة كلما ومهما
ونحوهما وفي المنفصلة دائما وسور الموجبة الجزئية فيهما قد يكون وسور السالبة الكلية فيهما
ليس البتة وسور الجزئية فيهما قد لا يكون وبادخال السلب على سور الايجاب الكلي واهمل هذا
التقسيم في الشرطيات اكتفاء بما في المطولات ولما فرغ من الكلام في اقسام القضايا
اخذ في احكامها وفيها ثلاثة مباحث اولها بحث التناقض وثانيها العكس المستوي وثالثها
عكس النقيض وقدم التناقض على الاخيرين لتوقفهما عليه فقال التناقض اختلاف

اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس لما كان المراد ههنا
تناقض القضايا قيد الاختلاف بالقضيتين والا فالتناقض يقع بين المفردات ونعني الحيثية
يخرج الاختلاف بالعدول والتحصيل والحصر والاهمال اذ لا يلزم منه انه من صدق احدهما كذب
الاخرى ولا يحتاج معه الى التقييد بالايجاب والسلب اذ لا يكون الاختلاف الذي هذا شأنه الا به
وقولنا لذاته يخرج الاختلاف الذي يلزم منه من صدق كل كذب الاخرى من غير نظر الى ذاته بل
بواسطة مثل زيد انسان زيد ليس بناطق فان صدق احدهما وكذب الاخرى بواسطة ان كل ناطق
انسان او لخصوص مادة نحو كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان ونحو بعض الانسان
حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فان الصدق والكذب لخصوص المادة لا لذات الاختلاف
بين الكليتين والجزئيتين فان الكليتين قد تكذبان نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان
بانسان والجزئيتين قد تصدقان نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان فقوله
يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين
الصادقتين فانه لم يكن الكذب فيهما لازما في كل مادة لصدقهما في بعض المواد كما عرفت وقوله
وبالعكس اي يلزم من كذب كل صدق الاخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين
لانتفاء لزوم الصدق فيهما لكذبهما في بعض المواد كما عرفت وشرطه الاتحاد فلا يتحقق النسبة
الحكمية لاختلاف في ذات الموضوع او المحمول او في شرط او كل وجزء او زمان او مكان او اضافة
او قوة وفعل او غير ذلك الا في الكم وهو الكلية والجزئية فشرط اختلافهما فيه ان كانتا محصورتين
والا في الكيف وهو الايجاب والسلب والجهة وهي الضرورة والامكان والدوام والاطلاق ونحوها
في المحصورتين والمخصوصتين فنقيض كل شيء من ذلك مقابله ومقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي
ومقابل السلب الكلي الايجاب الجزئي والضرورة الذاتية مقابلها الامكان العام والدوام الذاتي مقابله
الاطلاق العام وهكذا سائر الجهات العكس المستوي ويسمى العكس المستقيم ايضا
تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف العكس يطلق على معنيين على القضية الحاصلة
من التبديل وعلى نفس التبديل ومعنى تبديل الطرفين ان يجعل كل واحد منهما بدل الاخر بتصيير
الموضوع محمولا والمحمول موضوعا والمراد بقوله مع بقاء الصدق لزوم صدق
العكس لصدق الاصل فخرج ما صدق مع الاصل بحسب الاتفاق دون اللزوم نحو قولنا كل ناطق
انسان بالنسبة الى قولنا كل انسان ناطق وانما اعتبر لكون العكس لازما للاصل ويمتنع صدق
الملزوم بدون اللازم ولم يعتبر بقاء الكذب لجواز كذب الملزوم دون اللازم
والمراد ببقاء الكيف ان الاصل ان كان موجبا كان العكس موجبا وان كان سالبا كان سالبا وذلك
لان قولنا كل انسان ناطق لا يلزمه السلب وقولنا لا شيء من الانسان بحجر لا يلزمه الايجاب وتعكس
الموجبة كلية كانت او جزئية موجبة جزئية ولا تنعكس الكلية كنفسها لجواز ان يكون المحمول
اعم من الموضوع ولا يجوز حمل الاخص على كل افراد الاعم نحو كل انسان حيوان فلا ينعكس الى قولنا كل
حيوان انسان وتنعكس الى بعض الحيوان انسان والا لصدق نقيضه وهو لا شيء من الحيوان
بانسان وتضمه الى الاصل وهو كل انسان حيوان فيحصل كبرى والاصل صغرى ينتج لا شيء من الانسان
بانسان وهو سلب الشيء عن نفسه وعكس السالبة الكلية كنفسها سالبة كلية لانه اذا صدق

سلب المحمول عن كل فرد من افراد الموضوع صدق سلب الموضوع عن كل فرد من افراد المحمول اذ لو ثبت
الموضوع لفرد من افراد المحمول حصل الملاقاة بين الموضوع والمحمول في ذلك الفرد والملاقاة تصحح الموجبة
الجزئية من الطرفين وهي تنافي السالبة الكلية من احدهما فيعكس لا شيء من الانسان
بفرس الى لا شيء من الفرس بانسان والا فبعض الفرس انسان ويعكس الى بعض الانسان فرس هذا
خلف او تحملها صغرى للاصل ينتج بعض الفرس ليس بفرس وهو سلب الشيء عن نفسه **ولا عكس
للجزئية السالبة** اذ لو وجب لصدق كلما صدق الاصل وليس كذلك فانها تصدق السالبة الجزئية
في قضية موضوعها اعم مطلقا من محمولها ولا يصدق عكسها وان صدق في قضية بين موضوعها
ومحمولها تباين كلي او عموم من وجه **عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء
الصدق والكيف** عكس النقيض يطلق على المعنى المصدري ايضا والمراد من تبديل نقيضي الطرفين
جعل كل من نقيضي الطرفين مكان الآخر بعد تبديله بنقيضه كانك جعلت مكان كل طرف نقيضه
ثم بدلت كلا من النقيضين بالآخر والمراد من بقاء الصدق والكيف ما عرفت في تعريف العكس المستوي
وحكم الموجبات كلية كانت او جزئية **هنا** اي في عكس النقيض مثل **حكم السوالب ثمة** اي في
العكس المستوي فالموجبة الكلية تعكس كنفسها مثلا تعكس كل انسان حيوان الى كل لا حيوان
لا انسان والا فبعض لا حيوان ليس بلا انسان ويستلزم بعض لا حيوان انسان ويعكس بالعكس
المستوي الى بعض الانسان لا حيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف او نضم الى الاصل هكذا
بعض لا حيوان انسان وكل انسان حيوان ينتج بعض لا حيوان حيوان وهو محال ولا عكس
للموجبة الجزئية لصدق بعض الحيوان لا انسان وكذب بعض الانسان لا حيوان **وبالعكس**
يعني ان السالبة كلية كانت او جزئية تعكس الى السالبة الجزئية مثلا اذا صدق ليس بعض الحيوان
بانسان فليصدق ليس بعض اللا انسان لا حيوان والا فكل لا انسان لا حيوان ويعكس بعكس
النقيض الى كل حيوان انسان وقد كان ليس بعض الحيوان بانسان والسالبة الكلية لا تعكس
كنفسها لصدق لا شيء من الانسان بفرس وكذب لا شيء من اللافرس بلا انسان لان من افراد اللا
فرس انسان وهو يصدق سلب اللا انسان عنه وهذا كله على راي القدماء واما المتاخرون
فانهم عدلوا عن هذا وعرفوا عكس النقيض بانه جعل نقيض الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع
بقاء الصدق لا الكيف فعكس كل انسان حيوان لا شيء من لا حيوان انسان لكن لما كان المستعمل
في العلوم هو مصطلح القدماء والتسمية بعكس النقيض على مصطلحهم اظهر لم يذكر في المختصر
غيره واما وجه عدول المتاخرين وما فيه من الاسئلة والجوابات فمبسوط في كتب المـ
القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر القول في اصطلاح
المنطقيين هو المركب سواء كان ملفوظا او معقولا والقياس يطلق على الملفوظ والمعقول فان كان
القول في اصطلاحهم مشتركا معنويا فقد عرف به مطلق القياس ولا اشكال وان لم يكن كذلك كما
يشعر به عبارة بعضهم فيكون اما مشتركا لفظيا ولا اشكال ايضا عند من اجاز استعمال المشترك في
المعنيين معا واما حقيقة في المعقول مجازا في الملفوظ تسمية للدال باسم المدلول وهذا
انسب بنظر المنطقي لانه لا يبحث عن الالفاظ **وفيه** اشكال اذ لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي الا مجازا والمجاز مهجور في التعريف وقد قيل ان المعرف ان كان القياس المعقول فالمراد بالقول

المعقول وان كان الملفوظ فالملفوظ ليندفع الاشكال عند من لا يجيز استعمال المشترك في معنييه
وما فيه وفيه تامل هذا في القول الاول واما القول الآخر فالمراد به المعقول لعدم لزوم اللفظ
بما يلزم من القول معقولا او ملفوظا فالقول الآخر المعقول يلزم من القول المعقول بلا واسطة
واما لزومه للملفوظ فالمراد به لزومه منه لولا لظهور ان النتيجة غير لازمة للفظ القياس لانه يلزم
من الملفوظ بواسطة دلالته على المعقول لان المراد باللزوم ههنا اللزوم بحسب نفس الامر والقول
الملفوظ المؤلف من القضايا الملفوظة لا يستلزم منه لوله بحسب نفس الامر حتى يستلزم القول
الآخر بحسب نفس الامر بواسطته بل انما يستلزم منه لوله بحسب العلم بالوضع واين هذا من ذاك
والمراد بالمؤلف معناه اللغوي المشتق احترز لتعلق من قضايا به او كون كلمة من للتبعيض
كمن لهم قول من الاقوال وقضية من القضايا فلا استدراك والمراد بالقضايا قضيتان او اكثر ويخرج
به القضية الواحدة المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها وان كانت مركبة اذ تسمى قضية واحدة
لا قضيتين واللزوم المراد به المطلق سواء كان بينا او غير بين ويخرج به الاستقراء والتمثيل لامكان تخلف
مدلولهما وذكر التسليم لادخال ما تركب من قضايا غير صادقة في نفس الامر وقوله لذاته اي لا بتوسط مقدمة
غريبة وهي ما تكون حدودها مغايرة لحدود مقدمتي القياس وهي اما اجنبية اي غير لازمة لاحدى
المقدمتين كما في قولنا أ مساو لب وب مساو لج فأ مساو لج بواسطة صدق كل مساوي المساوي
مساو واما غير اجنبية اي لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجزء الجوهر جوهر بواسطة
عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ووصف
القول الآخر بالآخر لئلا يلزم ان يكون كل مقدمتين كيف اتفقتا قياسا لاستلزام مجموعهما كلا
منهما قال في شرح المطالع وفيه نظر والاولى ان يقال المقدمات موضوعة في القياس على انها
مسلمة فلو كانت النتيجة احداهما لم يحتج الى القياس فكل قول يكون كذلك لا يكون قياسا **وهو
باعتبار المادة خمسة** كل مركب يتوقف تركيبه على حصول اجزاء مادية وصورية والقياس حصل
له باعتبار كل من الصورة والمادة تقسيم المقسم الاول باعتبار المادة وهي مقدمات
القياس وكان خمسة **لانه** اي القياس **اما ان يفيد تصديقا او لا** يفيده بل يفيد تأثرا آخر
عبروا عنه بالتخييل الجاري مجراه **الثاني قياس الشعر** ومادته المخيلات وهي قضايا اذا وردت
على النفس اثرت فيها تأثيرا عجيبا من قبض وتنفر او بسط وترغب ويزيدها قبضا او بسطا
ايرادها موزونة بصوت حسن وسواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة او كاذبة كقولهم الخمر
ياقوتة سيالة والعسل مرة مهوعة والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير واكثر من
الشعر ولذلك قيل احسن الشعر اكذبه **والاول** وهو مفيد التصديق **اما ان يفيد ظنا
او جزما الاول قياس الخطابة** ومادته المقبولات وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه الجمهور
لزهد او علم او رياضة او غير ذلك من الصفات المحمودة كالاقوال الماخوذة من العلماء والمظنونات
وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق والغرض منه ترغيب
القاصر عن درك البرهان فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامور الدين والسفر عما يضره واكثر
من يستعمله الخطباء والوعاظ **والثاني ان افاد جزما فقياس برهان** ومادته اليقينيات

ای هی مسماه والیقینیات بالاستقراء ست بدیهیات ومشاهدات وفطریات وحدسیات
ومجربات ومتواترات اما البدیهیات وتسمی ایضا اولیات فهی قضایا یحکم العقل بها بمجرد تصور
اطرافها کالحکم بان الواحد نصف الاثنین والجسم الواحد لا یکون فی آن واحد فی مکانین وقد یتوقف
فیه التوقف لعدم تصور الطرفین کما فی قولنا الممکن محتاج الی المؤثر اولنقصان الغریزة کما فی البله والصبیان
اولتدنس الفطرة بالعقائد المضادة کما فی بعض الجهال واما المشاهدات
فهی قضایا یحکم العقل بها بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة فالاولی تسمی حسیات کالحکم بان الشمس
نیرة والنار حارة والثانیة تسمی وجدانیات کالحکم بان لنا خوفا وغضبا واما الفطریات
فهی قضایا یحکم العقل بها بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفین ولهذا تسمی قضایا قیاساتها
معها کالحکم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساویین فان من تصور الاربعة والزوج تصور الانقسام
بمتساویین وترتب فی ذهنه ان الاربعة منقسمة بمتساویین وکل منقسم بمتساویین زوج واما
المجربات فهی قضایا یحکم العقل بها بسبب تکرر المشاهدة مع قیاس خفی وهو ان وقوع المتکرر علی
نهج واحد لابد له من سبب وان لم یعرف ماهیته وکلما علم وجود السبب علم وجود المسبب وذلک
کالحکم بان السقمونیا مسهل فان قیل هذا القیاس ان حصل بالفکر کان المجربات نظریة
او بالحدس فحدسیة او بمجرد تصور الطرفین من غیر حدس ولا فکر فبعض القضایا قیاساتها معها قلنا
بل حصل بوجه اخر غیر تلک الوجوه وهو تکرر المشاهدة من غیر فکر ولا حدس وادی الی التیقن
واما الحدسیات فهی قضایا یحکم العقل بها بحدس من قوی النفس یزول معه
الشک ویحصل الیقین کالحکم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نری من اختلاف تشکلات نوره
بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلک انه یضیء دائما جانبه الذی یلی الشمس فیحدس العقل بانه
لو لم یکن نوره من الشمس لما کان کذلک واما المتواترات فهی قضایا یحکم العقل بها بواسطة
کثرة شهادة المخبرین بامر ممکن مستند الی الحس کثرة یمنع تواطؤهم علی الکذب واعتبر
الامکان لان الممتنع لا یحصل الیقین به وان کثر نقل وقوعه والاحساس لان المعقولات یکثر
فیها الاشتباه واما الخبر المحفوف بالقرائن وخبر المصدق بالمعجزة فالاقرب ان العلم الحاصل
منهما استدلالی فلا یدخل فیما نحن فیه واعلم ان الحدس قد یحصل بتکرر المشاهدة
ومقارنة القیاس الخفی کما فی المجربات والفارق علی ما ذکرنا هو استعمال الحدس وقد ذکروا وجوها
للفرق غیر ذلک ولاشتمال کل من المجربات والمتواترات والحدسیات علی ملاحظة قیاس خفی نازع
فی ضروریتها من نازع ونازع بعضهم فی کون المجربات والحدسیات من قبیل الیقینیات فضلا
عن کونها ضروریة بل جعل کثیر من العلماء الحدسیات من قبیل الظنیات وفائدة البرهان تحقق
الحق علی وجه لا یحوم حوله شک ولا یتطرق الیه تغییر والا یفید الیقین فان اعتبر فیه عموم الاعتراف
والتسلیم فجدل ای فالقیاس یسمی جدلا ومادته المشهورات وهی قضایا یحکم بها العقل لاعتراف
جمیع الناس او اکثرهم او طائفة مخصوصة بها اما لمصلحة عامة او رقة او حمیة او غیر ذلک ولکل قوم
مشهورات بحسب عاداتهم وآدابهم ولاهل کل صناعة مشهورات بحسب صناعاتهم فان قیل
المشهورات قد تکون یقینیة بل اولیة فکیف تجعل من غیر الیقینیات قلنا المراد ان المشهورات
لا یعتبر فیها الیقین ومطابقة الواقع بل المعتبر الشهرة وتطابق الآراء سواء کانت یقینیة اولا

ببعض القضایا تکون اولیا او مشهورة او المسلمات وهی قضایا یحکم العقل بتسلیم الخصم
ویبتنی علیها الکلام لدفعه وان کانت باطلة کتسلیم الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه والغرض منه
اما اقناع القاصر عن درک البرهان واما الزام الخصم والا یعتبر فیه عموم الاعتراف والتسلیم فمغالطة
ای فالقیاس یسمی مغالطة ومادته الوهمیات وهی قضایا کاذبة یحکم بها الوهم الانسانی فی امور غیر
محسوسة علی نحو المحسوس کما یقال کل موجود مشار الیه ولولا دفع العقل والشرع لعدت من
الاولیات ویعرف کذبها بمساعدته للعقل فی المقدمات حتی اذا وصل الی النتیجة امتنع عن المساعدة
والمشبهات وهی قضایا یحکم بها العقل علی اعتقاد انها اولیة او مشهورة او مسلمة لاشتباهها بشیء
منها اما من جهة اللفظ کما فی المشترک وضرب یدل لاحتمال فاعلیة ید ومفعولیته کقولنا الخمسة زوج
وفرد لا فانه یصدق مع الاجتماع لا الانفراد واما من جهة المعنی کاخذ ما بالذات مکان ما بالعرض کما
یقال جالس السفینة متحرک وکل متحرک منتقل من مکان الی اخر واخذ ما بالقوة مکان ما بالفعل کما یقال
لو قبل الجسم القسمة الی غیر النهایة لکان بین سطحی الجسم اجزاء غیر متناهیة فلا بد ان یکون محصورا
بین حاصرین واخذ السالبة المحصلة بدل الموجبة المعدولة واخذ السور بحسب الاجزاء مکان السور
بحسب الجزئیات واخذ الکل المجموعی مکان الکل الافرادی وغیر ذلک مما یوقع العقل فی الغلط
العظیم وقد یقع الغلط من جهة الصورة وذلک بان لا یکون القیاس منتجا للمطلوب ونظن کونه منتجا
اما بان لا یکون علی هیئة شکل من الاشکال لعدم تکرر الوسط کما یقال الانسان له شعر وکل شعر ینبت
من محل فالانسان ینبت من محل او لا یکون علی ضرب منتج کما یقال الانسان حیوان والحیوان جنس
لعدم کلیة الکبری ومنه وضع ما لیس بعلة علة کقولنا الانسان وحده ضحاک وکل ضحاک حیوان
فالانسان وحده حیوان ومنه المصادرة علی المطلوب وهو جعل المطلوب مقدمة فی القیاس
کقولنا الانسان بشر وکل بشر ناطق فکل انسان ناطق والغرض منه تغلیط الخصم ودفعه واعظم
فائدته معرفته لاجتنابه ولما فرغ من القسم الاول وهو الحاصل باعتبار المادة اخذ فی
القسم الثانی وهو الحاصل باعتبار الصورة اعنی الهیئة الحاصلة للقیاس وهو قیاس لانه
ان کان المطلوب او نقیضه مذکورا فیه بالفعل فاستثنائی ای یسمی القیاس حینئذ قیاسا استثنائیا
لاشتماله علی اداة الاستثناء وهی لکن کقولنا ان کان هذا جسما فهو متحیز لکنه جسم ینتج هو متحیز
وهو بعینه مذکور فیه ولو قلنا لکنه لیس بمتحیز ینتج انه لیس بجسم ونقیضه مذکور فیه فان
قیل المطلوب ونقیضه لیسا مذکورین فی الاستثنائی بالفعل لان کلا منهما قضیة والمذکور
بالفعل فیه لیس بقضیة قلنا المراد بکون المطلوب او نقیضه مذکورا فی القیاس بالفعل
ان یکون الطرفان مذکورین فیه بالترتیب الذی فی المطلوب او فی نقیضه والا یکن کذلک فاقترانی
ای یسمی القیاس حینئذ قیاسا اقترانیا لما فیه من اقتران الحدود ای الاصغر والاکبر والاوسط
کقولنا کل جسم مؤلف وکل مؤلف حادث ینتج کل جسم حادث ولیس هو ولا نقیضه مذکورا فیه بالفعل
واما بالقوة فهو مذکور فیه لاشتماله علی مادة النتیجة اعنی الموضوع والمحمول ومادة الشیء ما
یکون الشیء معها بالقوة القسم الاول من القسمین الحاصلین باعتبار الصورة ای القیاس
الاقترانی وقدم علی الاستثنائی لان الهیئة فیه تترکب من الحملیات الصرفة وهی من الشرطیات
بمنزلة المفرد من المرکب لانحلال الشرطیات الیها ولذلک یجب تقدیمه علی الاستثنائی فانه لا یخلو

عن الشرطية وهو باعتبار صورته البعيدة اعني الهيئة الحاصلة فيه من المقدمتين بسبب
الحمل والاتصال والانفصال قسمان لانه ان تركب من الحمليات الصرفة كما عرفت فحملي اي يسمى
القياس حينئذ قياسا حمليا والا فشرطي اي يسمى القياس حينئذ قياسا شرطيا سواء تركب من
من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحمليات واقسامه خمسة لانه ان تركب من شرطيتين فهو
اما من متصلتين او منفصلتين او متصلة ومنفصلة وان تركب من حملية وشرطية فهو اما من
حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة وينعقد فيها الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول وينقسم
القياس الاقتراني ايضا باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للقياس بسبب نسبة الاوسط
الى الطرفين الى اربعة اقسام لان الاوسط ان كان محمول الصغرى موضوع الكبرى فالشكل الاول
او كان الاوسط محمولا فيهما فالثاني او كان موضوعا فيهما فالثالث او عكس الاول فالرابع

اعلم انه قد وقع اصطلاح القوم على الفاظ لا بد من بيانها فنقول موضوع المطلوب يسمى حدا اصغر لان
الموضوع في اشرف المطالب وهو الموجبة الكلية يكون اخص من المحمول غالبا فيكون اقل افرادا فكان
اصغر ومحمول المطلوب يسمى حدا اكبر لانه في اشرف المطالب اعم من الموضوع غالبا فيكون اكثر افرادا
فيكون اكبر والمكرر بين الاصغر والاكبر يسمى حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب
حتى يلاقيا والمقدمة التي تشتمل على الاصغر تسمى بالصغرى لانها ذات الاصغر والتي تشتمل على
الاكبر تسمى بالكبرى لانها ذات الاكبر والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى مقدمة لتقدمها على
المطلوب وما تنحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول يسمى حدا لانه طرف للنسبة وهيئة نسبة
الاوسط الى طرفي المطلوب بالوضع والحمل تسمى شكلا واقتران الصغرى والكبرى بحسب الايجاب
والسلب والكلية والجزئية يسمى قرينة وضربا **وانما وضعت الاشكال**
في هذه المراتب لان الشكل الاول هو النظم الطبيعي لانتقال الذهن فيه من الاصغر الى الاوسط
ومنه الى الاكبر حتى يلزم انتقاله من الاصغر الى الاكبر وهو انتقال طبيعي يلقاه الطبع السليم بالقبول
الكامل وهو بين الانتاج لا يحتاج الى روية وفكر وينتج المطالب الاربعة ولاشرف المطالب الذي هو
الايجاب الكلي لاشتماله على الشرفين الايجاب الذي هو اشرف من السلب فان الوجود خير من العدم
والكلية التي هي اشرف من الجزئية لانها انفع في العلوم لبحثها عن الضبط ولانها احفظ
والاخص اكمل من الاعم لاشتماله على امر زائد ثم الشكل الثاني في الشرف لانه ينتج الكلي
وهو اشرف من الجزئي والثالث وان انتج الايجاب وهو اشرف من السلب فلم ينتج الكلي والكلي
وان كان سلبيا اشرف من الجزئي وان كان ايجابيا لانه انفع في العلوم ولان شرف الايجاب من
جهة وشرف الكلية من جهات كما تقدم ولان الثاني يوافق الاول في الصغرى وهي اشرف المقدمتين
لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف لان المحمول يكون غالبا خارجا تابعا والموضوع
المعروض اشرف من التابع العارض ثم الشكل الثالث لموافقته الاول في الكبرى ثم الشكل
الرابع لمخالفته اياه في المقدمتين وهو في غاية البعد عن الطبع ولذلك اسقطه ابو نصر وابو علي عن
الاعتبار وبعضهم عن المقدمة ايضا **اذا عرفت** ذلك فللانتاج كل شكل من الاشكال الاربعة
شروط منها ما هو بحسب الكمية ومنها ما هو بحسب الكيفية ومنها ما هو بحسب الجهة ولم
يذكر الشرائط بحسب الجهات اعتمادا على ما في المطولات مع اعتنائها فيما سلف واما الشرائط

بحسب الكيفية والكمية فقد اشار اليها بقوله وشرط الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب
الصغرى والا لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر لان الحكم في الكبرى على ما ثبت له الاوسط والاصغر
ليس مما ثبت له الاوسط فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الاصغر ويتحقق ذلك بصدق القياس تارة مع
الايجاب وتارة مع السلب فاذا كانت الصغرى سالبة فالكبرى اما موجبة او سالبة واياما كان يتحقق
الاختلاف الموجب لعدم الانتاج كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان او صهال
والصادق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الفرس بحمار
او ناطق والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب والاختلاف موجب للعقم وشرطه بحسب
الكمية كلية الكبرى والا احتمل ان يكون البعض المحكوم عليه بالاكبر غير البعض المحكوم عليه
بالاصغر فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس **اذا
تقرر ذلك فاعلم** ان الضروب المحتملة عند العقل في كل شكل ستة عشر لان
المهملة في قوة الجزئية والشخصية لا يعتبر في العلوم مع انها في حكم الكلية فالمعتبر محصور في
المحصورات الاربع وهي معتبرة في الصغرى والكبرى وحاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر يسقط منها
في الشكل الاول باشتراط ايجاب الصغرى ثمانية وذلك من ضرب الصغرى السالبة الكلية والجزئية في الكبريات
الاربع وباشتراط كلية الكبرى اربعة من ضرب الكبريين الجزئيتين في الموجبتين هذا بطريق الحذف
واما بطريق التحصيل فالصغرى الموجبة اما كلية او جزئية والكبرى الكلية اما موجبة او سالبة
فكانت ضروبه الناتجة اربعة **الضرب** الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية نحو كل حج
مامور الشارع وكل مامور الشارع واجب فالحج واجب **الضرب** الثاني من موجبة
كلية صغرى وسالبة كلية كبرى نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية فلا شيء من الوضوء
يصح بلا نية **الضرب** الثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية
نحو بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فبعض الوضوء بنية **الضرب** الرابع من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية
فليس بعض الوضوء يصح بلا نية **ووجه** ترتيب الضروب ما عرفت من شرف الايجاب على
السلب والكلية على الجزئية ولو كانت موجبة وشرط الشكل الثاني بحسب الكيفية اختلافهما
اي المقدمتين في الكيف اي يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة لانهما لو اتفقتا اما موجبتان
او سالبتان واياما كان يحصل الاختلاف اما اذا كانتا موجبتين فكقولنا كل انسان حيوان وكل
فرس او ناطق حيوان والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب واما اذا كانتا سالبتين فكقولنا
لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس او من الناطق بحجر والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب
فلم يستلزم القياس شيئا منهما والمعني بالانتاج استلزامه لاحدهما وشرطه بحسب الكمية
كلية الكبرى والا لزم الاختلاف اما على تقدير ايجابها فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض
الحيوان او بعض الصاهل فرس واما على تقدير سلبها فكقولنا كل انسان ناطق وليس بعض الحيوان
او الفرس بناطق والحق في الاولين الايجاب وفي الثانيين السلب فيسقط بالشرط الاول ثمانية من
ضرب الموجبتين في الموجبتين والسالبتين في السالبتين وبالثاني اربعة من ضرب الكبرى الموجبة
الجزئية مع السالبتين والسالبة الجزئية مع الموجبتين هذا بطريق الحذف واما بطريق التحصيل

والكبرى كلية فان كانت سالبة فمع الصغريين الموجبتين وان كانت موجبة فمع السالبتين فكانت
ضروبه الناتجة اربعة **الاول** من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من الغائب
مجهول ولا شيء مما يصح بعثه مجهول فلا شيء من الغائب يصح بعثه ويتبين بعكس الكبرى ليرتد
الى الشكل الاول فيقال الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح بعثه فلا شيء من الغائب يصح بعثه
وهو المطلوب **الضرب** الثاني من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من الغائب
معلوم وكل ما يصح بعثه معلوم فلا شيء من الغائب يصح بعثه ويتبين بعكس الصغرى ثم الترتيب ثم النتيجة
فيقال كل ما يصح بعثه معلوم ولا شيء من المعلوم غائب فلا شيء مما يصح بعثه غائب وينعكس الى لا شيء
من الغائب يصح بعثه وهو المطلوب **الضرب** الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بعثه مجهول فبعض الغائب
ليس مما يصح بعثه ويتبين بعكس الكبرى كالضرب الاول **الضرب** الرابع من جزئية سالبة
صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض الغائب ليس بمعلوم وكل ما يصح بعثه معلوم
فبعض الغائب ليس مما يصح بعثه ويتبين بالخلف وهو هنا ضم نقيض النتيجة الى الكبرى بان يجعل
النقيض لايجابه صغرى وكبرى الاصل لكليته كبرى لينتج نقيض الصغرى فيقال لو لم يصدق بعض
الغائب ليس مما يصح بعثه لصدق نقيضه وهو كل غائب يصح بعثه فنجعل صغرى هكذا كل غائب يصح
بعثه وكل ما يصح بعثه معلوم فكل غائب معلوم وكانت الصغرى بعض الغائب ليس بمعلوم هذا خلف
وانما وضعت الضروب على هذا الترتيب لان الاوليين اشرف من الاخريين ذاتا ونتيجة
والاول والثالث اشرف من الثاني والرابع لاشتمالهما على صغرى الاول بعينها ويشترط في الشكل
الثالث بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة فاما ان تكون الكبرى موجبة او سالبة
وعلى التقديرين يحصل الاختلاف واما اذا كانت موجبة فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان
حيوان او ناطق واما اذا كانت سالبة فكما اذا بدلنا الكبرى بقولنا لا شيء من الانسان بصهال او حمار
والصادق في الاوليين الايجاب وفي الاخريين السلب ويشترط بحسب الكمية كلية احديهما اي المقدمتين
لانهما لو كانتا جزئيتين لحصل الاختلاف اما اذا كانت الكبرى موجبة فكقولنا بعض الحيوان انسان
وبعضه ناطق او فرس واما اذا كانت سالبة فكما اذا بدلنا الكبرى بقولنا وليس بعضه ناطقا او فرسا
والحق في الاوليين الايجاب والاخريين السلب سقط بالشرط الاول ثمانية من ضرب السالبتين الصغريين
في الكبريات الاربع وبالثاني ضربان وهما الموجبة الجزئية مع الجزئيتين هذا طريق الحذف واما
طريق التحصيل فالصغرى موجبة فان كانت كلية فمع الاربع وان كانت جزئية فمع الكليتين فكانت
ضروبه الناتجة ستة **والاول** من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية نحو كل بر مقتات
وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي ويتبين بعكس الصغرى ليرتد الى الاول فيقال بعض المقتات
بر وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وهو المطلوب **الضرب** الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج
سالبة جزئية نحو كل بر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه متفاضلا فليس بعض المقتات يصح
بيعه متفاضلا ويتبين بعكس الصغرى كالاول **الضرب** الثالث من موجبتين جزئية
صغرى وكلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض البر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي
ويتبين كالاول **الضرب** الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة

نحو بعض البر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه متفاضلا فليس بعض المقتات يصح بيعه متفاضلا
ويتبين ايضا بعكس الصغرى **الضرب** الخامس من موجبتين كلية صغرى وجزئية كبرى
ينتج موجبة جزئية نحو كل بر مقتات وبعض البر ربوي فبعض المقتات ربوي ويتبين بعكس الكبرى ثم الترتيب
ثم النتيجة فيقال بعض الربوي بر وكل بر مقتات فبعض الربوي مقتات وينعكس الى بعض المقتات
ربوي وهو المطلوب **الضرب** السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج جزئية
سالبة نحو كل بر مقتات وبعض البر ليس مما يصح بيعه متفاضلا فبعض المقتات ليس مما يصح
بيعه متفاضلا ويتبين بما في الخلف وهو في هذا الضرب ضم نقيض النتيجة الى الصغرى بان يجعل
كبرى لصغرى الاصل لينتج نقيض كبراه فيقول لو لم يصدق بعض المقتات ليس مما يصح بيعه متفاضلا
لصدق نقيضه وهو كل مقتات يصح بيعه متفاضلا فيجعله كبرى هكذا كل بر مقتات وكل مقتات
يصح بيعه متفاضلا ينتج كل بر يصح بيعه متفاضلا وقد كان بعض البر ليس مما يصح بيعه
متفاضلا وهذا خلف **وانما رتبت** الضروب هذا الترتيب لان الاول اخص
منتجات الايجاب والثاني اخص منتجات السلب والاخص اشرف وقدم الثالث والرابع على الاخرين
لاشتمالهما على كبرى الشكل الاول بعينها وقدم الثالث على الرابع والخامس على السادس لان الايجاب اشرف ويشترط
في الشكل الرابع بحسب الكيفية احد امرين ونشترط مع كل منهما بحسب الكمية امر اخر وعبر عن ذلك بقوله
ايجابهما مع كلية الصغرى او اختلافهما في الكيف مع كلية السالبة والكبرى والا لزم اما سلبهما
او ايجابهما مع جزئية الصغرى او اختلافهما مع جزئية السالبة او الكبرى واياما كان يحصل الاختلاف
الموجب للعقم اما الاول فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار او الصاهل بانسان واما الثاني
فكقولنا بعض الحيوان انسان وكل فرس او ناطق حيوان واما الثالث فكقولنا ليس بعض الحيوان بانسان
وكل فرس او ناطق حيوان وكقولنا كل انسان ناطق وبعض الفرس او الحيوان ليس بانسان واما الرابع
فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الناطق او الحيوان انسان والحق في الاول السلب وفي الثواني
الايجاب سقط من عقم السالبتين اربعة ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان ومن عقم المختلفتين
والسالبة جزئية اربعة ومن عقمهما والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد هذه طريق الحذف واما طريق
التحصيل فالصغرى الموجبة الكلية تنتج مع المحصورات الا الجزئية السالبة والصغرى السالبة الكلية مع
الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية فكانت ضروبه الناتجة خمسة **الاول**
من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية نحو كل عبادة يجب فيها النية وكل وضوء عبادة فبعض ما
يجب فيه النية وضوء ويتبين بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة فتقول كل وضوء عبادة وكل عبادة يجب فيها
النية فكل وضوء يجب فيه النية وينعكس الى بعض ما يجب فيه النية وضوء وهو المطلوب **الضرب**
الثاني من موجبتين والكبرى جزئية والمثال والنتيجة والبيان كما في الاول الا انك تجعل مكان كل
وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة **الضرب** الثالث من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة
كلية نحو لا شيء من العبادة بمستغن عن النية وكل وضوء عبادة فلا شيء من المستغني عن النية وضوء ويتبين
بمثل ما تقدم **الضرب** الرابع من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية نحو كل مباح مستغن
عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء ويتبين بعكس المقدمتين فتقول بعض
المستغني مباح ولا شيء من المباح بوضوء فبعض المستغني ليس بوضوء وهو المطلوب **الضرب** الخامس

من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض المباح مستغنى عن الجيد ولا شيء من الوضوء مباح فبعض الوضوء المستغنى ليس بوضوء مشتملة كالرابع ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب باعتبار نتائجها لبعدها عن الطبع بل اعتبر ما انتجها لعدم الاول لانه من موجبتين كليتين ثم الثاني وان كان الثالث والرابع من كليتين والكلي السالب اشرف من الجزئي الموجب لمشاركته الاول في ايجاب المقدمتين وفي احكام اخر ليس هذا مقام ذكرها **فان قلت** ان عدة اضرب الشكل الرابع في كتب الفن ثمانية ولم يكن فيها اشتراط كلية السلب والكبرى كما ذكرت هنا وانما ذكروه مع الاختلاف في الكيف كلية احد **قلت** انما نفيت لهم الثمانية الاضرب بشرط اخر وهو ان تكون السالبة في الثلاثة التي اخرجها اشتراطنا كلية السلب والكبرى واحدة من الخاصتين اعني المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة حتى تنعكس فيرتد الضرب السادس وهو المركب من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الثاني ويرتد الضرب السابع وهو المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى الى الضرب السادس من الشكل الثالث ويرتد الضرب الثامن وهو المركب من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة وقد عرفت ان الجزئية سالبة جزئية فلا تنعكس الا بالشرط المذكور اما اذا لم تكن السالبة في الثلاثة التي اهملنا ذكرها احد الخاصتين يحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج واستوضح ذلك من نظر الثالث ونظير الرابع في صدر الكلام على هذا الشكل ولا يخفى ذكر ذلك الشرط الرابع بيان الموجهات نتائجها وموكباتها وبيان انعكاساتها ولا يخفى ما فيه من البعد عن المقصود **واعلم** ان هذه الاشكال الثلاثة وان كانت ترجع الى الاول فلها خاصية وهي ان الطبع والسابق الى الذهن في بعض المقدمات ان تكون احد طرفيها موضوعا والطرف الاخر محمولا حتى لو عكس كان غير طبيعي وغير سابق الى الذهن اما في الموجبات فكقولنا الانسان حيوان او كاتب فان الانسان اولى بان تكون موضوعا للايجاب الحيوان والكاتب من العكس واما في السوالب فكقولنا لا شيء من النار ببارد و النفس فان النار اولى بان تكون موضوعة لسلب البارد والنفس من العكس فاذا الفت المقدمات على وجه يراعى فيه الحمل الطبيعي والسابق الى الذهن امكن الاستنظم على نحو الشكل الاول بل على احد هذه المناهج فلا تكون مستغنية على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة لا ترتد الى الشكل الاول فمست الحاجة اليها عند استحصال المجهولات المتعلقة بها

القسم الثاني

القياس الاستثنائي وهذا القياس مركب من مقدمتين الاولى شرطية والثانية وهي الاستثنائية حملية ان كان طرفا الشرطية في الاصل حمليتين والا فشرطية او حملية وهو قسمان متصل وهو ما تكون شرطيته مقدمة متصلة ومانعة وهو اي الناتج من القياس الاستثنائي المتصل قسمان احدهما ما استثنى فيه عين المقدم في المقدمة الاستثنائية وهو هذا معنى قوله ووضع المقدم فانه ينتج وضع التالي اي عينه لان صدق الملزوم وهو المقدم يستلزم صدق اللازم وهو التالي كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان والثاني ما استثنى فيه نقيض التالي في المقدمة الاستثنائية وهو معنى قوله ورفع التالي فانه ينتج رفع المقدم اي نقيضه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم كقولك في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما ما استثنى فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم

والقسم الثاني من القياس الاستثنائي

منفصل وهو ما يكون شرطيته منفصلة ومانعة اي الناتج من القياس الاستثنائي المنفصل قسمان احدهما ما استثنى فيه وضع كل من المقدم والتالي اي عينه في الحقيقية ومانعة الجمع وقد عرفتهما لان استثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الجزء الاخر لامتناع الجمع بينهما واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاعهما في مانعة الجمع والثاني ما استثنى رفعه اي رفع كل من المقدم والتالي اي نقيضه فيهما اي في الحقيقية وفي مانعة الخلو لان استثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واما استثناء عين احدهما فلا يستدعي عين الاخر ولا نقيضه لجواز الجمع بينهما في مانعة الخلو **فعرفت** ان الحقيقية لها اربع نتائج وضع المقدم عن رفع التالي ورفعه عن وضعه ورفع التالي عن وضع المقدم ووضعه عن رفعه لامتناع الجمع بينهما والخلو عنهما ومانعة الجمع لها نتيجتان رفع كل من الجزئين عن وضع الاخر لامتناع الجمع فقط ومانعة الخلو مثلها وضع كل من الجزئين عن رفع الاخر لامتناع الخلو فقط كقولنا دائما اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وكقولنا دائما اما ان يكون هذا شجرا او حجرا لكنه شجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر وكقولنا دائما اما ان يكون هذا لا شجرا ولا حجرا لكنه شجر فهو لا حجر لكنه حجر فهو لا شجر **واعلم** ان لانتاج القياس الاستثنائي شروطا لا يحسن اغفالها فمنها

الشرط الاول

ايجاب الشرطية متصلة او منفصلة لانه اذا لم يكن بين الامرين اتصال او انفصال لم يلزم من وجود احدهما او عدمه وجود الاخر او عدمه والشرط

الثاني

ان تكون المتصلة لزومية والمنفصلة عنادية لان المتصلة لو كانت اتفاقية لم ينتج وضع مقدمها وضع التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم اما الاول فلان العلم بوضع تاليها حاصل قبل العلم بوضع المقدم ولان العلم بصدق الاتفاقية مستفاد من العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم به من العلم بها لزم الدور واما الثاني فلانه لا اتصال بين نقيضي طرفي الاتفاقية لا باللزوم ولا بالاتفاق اما في الاتفاقية الخاصة وهي التي تكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لمجرد توافق الجزئين على الصدق فظاهر لصدق الجزئين فلا يكون بين نقيضيهما اتفاق لكذبهما ولا لزوم لعدم العلاقة واما في الاتفاقية العامة وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل لمجرد صدق التالي وهي اعم مطلقا من الاولى اذ لا حاجة فيها الى صدق المقدم كقولنا ان كان الخلاء موجودا فالانسان ناطق فلجواز صدق طرفيها فلا يلزم من صدق المتصلة الاتفاقية مع كذب تاليها كذب مقدمها مع ان كذب التالي ينافي صدق الاتفاقية واما كذلك المنفصلة الاتفاقية لم ينتج وضع احد طرفيها ولا رفعه لان صدق احد طرفيها او كذبه معلوم قبل الاستثناء فلا يكون مستفادا منه

والشرط الثالث

كلية الشرطية متصلة او منفصلة والا جاز ان يكون اللزوم او العناد على بعض الاوضاع والاستثناء على بعض اخر فلا يلزم من وضع احد جزئي الشرطية او رفعه وضع الاخر او رفعه اللهم الا ان يكون وضع الاستثناء متحققا في جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع او يكون وضع اللزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء فانه ينتج القياس حينئذ

فصل

المبحث الثاني في الموضوعات اللغوية

هذا الفصل منصوص للكلام في الوضع والواضع وطريق معرفة اللغات الوضع لغة جعل الشيء في حيز بعينه واصطلاحا مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ بازاء معنى وعلى هذا فالمجاز موضوع لمعناه المجازي وثانيهما وهو المعتبر عند الجمهور والمراد بلفظ الوضع عند الاطلاق

بمعنى اللفظ الدال لا لذاته على معنى وزيد فيه بنفسه اي لا بل بنفسه لا بقرينة تنضم اليه ليخرج اللفظ المجاز فانه
عين ان تكون تعيينه للدلالة على المعنى المجازي وضعا لان دلالته انما تكون بقرينة والحق ما افاده العلامة
السمرقندي وتبعه شيخنا رحمه الله تعالى من انه لا حاجة الى تلك الزيادة لان تعيين المجاز لما يتعلق بالموضوع
له ليس للدلالة بل لجواز الاستعمال اذ الدلالة بواسطة القرينة محققة فيه سوى عين لما يتعلق بالموضوع
له اولا وقد افاد في التلويح حيث قال الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية
كذا فهو متعين للدلالة على معنى مستند على معنى مخصوص يفهم بواسطة بعينه له ومثل هذا من باب
الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعتبار تقابل اكثر الحقائق من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم تعيينه للدلالة بعد
على معنى هو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا
ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز
استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز
فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ
او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز وسمل الشخصي
والقسم الاول من النوعي هذا كلامه وبه يظهر ان تعيين المجاز ليس للدلالة لتحققها بدونه فلا يحتاج الى
زيادة قيد بنفسه وعلى تقدير عدم خروجه لا يخرج جميع المجازات بتلك الزيادة فان ما يكون معناه
لازما لما وضع له غير منفك عنه في التصور دلالته عليه بنفسه والقرينة فيما هذا شانه انما هي لصرف
عن وهم المعنى الحقيقي لا غير اللهم الا ان يقال المراد الدلالة عليه من حيث انه مراد فانها هي الدلالة المعتبرة
عند اهل العرف وارباب البلاغة وانها تتوقف على القرينة او يقال المراد بكونها بنفسه الا ان يكون
فهمه بواسطة شي اخر وفهم اللازم من اللفظ بواسطة فهم الملزوم وبه يدل اللفظ الا ان انه هذا اول الكلام
في الواضع يعني ان دلالة اللفظ على معنى دون معنى لا بد لها من مخصص لتساوي نسبته الى جميع المعاني
وقد ذهب المحققون الى ان المخصص هو الوضع ويخصص وضعه لهذا دون ذلك هو ارادة الواضع وقصده
به للوضع وصيرورته انه للمعنى واشار الى ابو عباد بن سليمان الصيمري فانه ذهب الى ان المخصص
هو ذات الكلمة يعني ان بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية يقتضي اختصاص دلالة اللفظ
على ذلك المعنى ويلزمه ان لا يختلف اللغات باختلاف الامم وان يفهم كل احد معنى كل لفظ وان لا
يقع الاشتراك بين المتنافيين ولا نقل وله تاويل مشهور حاصله ان الواضع لا يهمل في وضعه
رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة **واذا قد تقرر** ان دلالة اللفظ بوضع واضع
فقد وقع الخلاف في تعيين الواضع على اربعة مذاهب اولها وهو اختيار الامام يحيى بن حمزة عليه
السلام وابي الحسين والقاضي ابي بكر الباقلاني الجمع من الاقوال الاتية ممكن واذ لنها لا يفيد شي منها
القطع فوجب التوقف وهو ما اشار اليه بقوله ولم يثبت تعيين الواضع لبطلان ادلته كما سيمر
ان شاء الله تعالى وثانيها وهو قول البهشمية ان الواضع هو البشر واحد او جماعة والتعريف
بالاشارة والقرائن وهو المشار اليه بقوله لا البشر وثالثها وهو قول الاشعري انها توقيفية
بمعنى ان الواضع هو الله علمها بالوحي او بخلق الاصوات او علم ضروري وهو المشار اليه بقوله ولا الله
مطلقا اي من غير تفرقة بين محتاج اليه في التعريف وغيره ورابعها وهو قول ابي علي وابي اسحاق الاسفرايني

العقل المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله تعالى وغيره محتمل للامرين وهو المشار اليه بقوله
او في المحتاج **احتج البهشمية** بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي ليفهمهم
بتقرير الاحتجاج انها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال بل متاخرة عنه لكنها سابقة بدلالة الاية
الكريمة فليست توقيفية **فان اجيب** بان الاية تدل على سبق اللغات والاوضاع دون الارسال
التوقيف والتعليم **اجيب** بانها لا تضاف اليهم الا بعد توقيفهم وتعليمهم **فان اجيب**
بانه يجوز تعبير الارسال بخلق الاصوات او علم ضروري **فقد اجيب** بانه خلاف المعتاد فلو لم
نقطع بعدم وقوعه فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية **والجواب** انا لا نسلم ان التوقيف لا
يكون الا بالارسال **نعم** يلزم ذلك في حق من له قوم من الرسل اما اذا كان ادم هو الذي علمها فهو مخصوص
من عموم الاية اذ لا قوم له عند التعليم **احتج الاشعري** بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها
فانه دل على انه تعالى واضع الاسماء ومعلمها دون البشر وكذا الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل
ولان التكلم بهم يتعسر بدونها ولانها اسماء في اللغة والتخصيص بالنوع المقابل لهما انما هو في اصطلاح
النحاة **والجواب** من وجوه **احدها** منع ان يكون معنى قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها
وضع اللغات وتعليمها ادم لم لا يكون معناه علمه ما وضع اي ما سبق وضعه من خلق اخر
وهذا ادخل في التبكيت كما لا يخفى على المتامل **وثانيها** وهو المراد بقوله او الحقائق منع كون
الاية تدل على انه تعالى علمها ادم لجواز ان يكون المراد بالاسماء المسميات بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على
الملائكة والضمير للاسماء ولا يصلح لها الا اذا اريد بها المسميات مع تغليب العقلاء **وثالثها**
وهو ما اشار اليه بقوله او القصد له منع دلالتها على المطلوب لجواز ان يكون المراد به الالهام لانه
يصح نحو قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم وهذا ايضا ادخل في التبكيت واقوم في الاحتجاج على
الملائكة عليهم السلام والجواب في الاول والثاني مخالفة الظاهر لا ينافي ما ذكرناه من الادخلية مع امكان
على التسليم ولو سلم فالظاهر قد يعدل عنه للدليل وهو قائم على ارادة الالهام قال صلى الله عليه واله وسلم
الهم اسمعيل هذا اللسان الهاما اخرجه الحاكم في المستدرك وصححه **ورابعها** انا وان سلمنا
ان المراد من تعليم الاسماء ما ذكروه منعنا التعميم لجواز ان يراد الاسماء الموجودة في زمان ادم عليه السلام
او يراد لغة من اللغات **قال ابو طالب** في المجزي ليس في الاية دلالة على ان الله تعالى علم ادم
عليه السلام جميع اللغات من اين ان الاسامي التي هي من لغة العرب قد نص تعالى على انه علمها اياه
انتهى **وخامسها** انا وان سلمنا العموم منعنا البقاء لجواز ان يكون من بعد ادم عليه
السلام قد نسيها فاصطلح جماعات على ما سمعه من اللغات المكثرة المختلفة التي بعد ان يعلمها
الحكيم تعالى شخصا واحدا مع غنا احد ها وهذا معنى قوله لاختلاف الالسنة **احتج المفصلون**
بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف بالاصطلاح بالتوقيف لتوقف على اصطلاح سابق
يعرف به ذلك القدر وهو على اخر وهكذا اما الى نهاية فيدور او لا فيتسلسل **والجواب**
منع الملازمة بل يعرف بالترديد والقرائن كما في الاطفال فانهم يتعلمون اللغات بذلك وهو قوله والترديد
والقرائن ينفي التسلسل يعني ان الجواب بهما ينفي ما ادعوه من لزوم التسلسل واقتصر على ذكر التسلسل
لان الدور ايضا نوع منه لاشتراك التسلسل المتعارف والدور في عدم تناهي التوقفات وتخصيص الدور
بكونها في امور متناهية والتسلسل بكونها في امور غير متناهية **مسألة** وطريق معرفتها اي

مما

اللغات امران احدهما التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسما والحر والبرد مما نعلم وضعه
لمعناه وثانيهما الاحاد فيما يقبل التشكيك كالالفاظ الغريبة التي لا نعلم وضعها لمعانيها وانما نكتفي فيها
بالظن وقد تشكك بعضهم في الامرين فان اكثر الالفاظ دورانا على الالسن كلفظ الله تعالى وقع فيه الخلاف
انه عربي او عبراني مشتق او موضوع اي غير مشتق ولم يثبت بما ذكرتم غيره وايضا الرواة معدودون
كالخليل والاصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر ولا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا ممن تتبع كلام
البلغا والعلما عليهم جائز **ووجه الدفع** ان القدح في التواتر مكابرة لما علم قطعا بالتواتر
انه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق الجواب لانه انكار البديهيات المسلمات والثاني لا يضره
الاحتمال للاكتفا فيه بالظن لا العقل مستقلا فلا يكون وحده طريقا اليها لان وضع لفظ بمعنى
من الممكنات والعقل لا يستقل بمعرفتها بل قد يحتاج اليه في افادة النقل العلم بالوضع بحيث يكون
ضميمة اليه كما روي ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثنا وان الاستثنا الاخراج فيعلم من هاتين
المقدمتين النقليتين مع ملاحظة عقلية وهي افادة دخول الاستثنا يجب ان يعم المستثنى ان الجمع
المحلى باللام موضوع للعموم ولا القياس فلا يكون طريقا اليها يثبت به وهذا اختيار الجويني والغزالي
والامدي والباقلاني وابي الحاجب وهو الذي يوخذ من شوق كلام ابي طالب عليه السلام وقال
المنصور بالله وابن سريج وابي هريرة وابو اسحق الشيرازي والرازي والباقلاني في رواية
الفصول وابي الحاجب عنه باثبات اللغة به والنزاع في اطلاق لفظ موضوع لمعنى على معنى لم يعلم
بالنقل ولا الاستقراء انه من افراد معنى ذلك اللفظ على انه مسمى له بجامع بينهما مثل تسمية نبيذ جديدا
وعليما كاطلاق لفظ الخمر على النبيذ الحاقا له بالعقار بجامع وهو التخمير للعقل واطلاق السارق
على النباش بجامع الاخذ خفية والزاني على اللائط بجامع الايلاج المحرم **احتج** الاولون بما ثبت
الاولى انه احتج المثبتون اثبات بالمحتمل الى اثبات اللغات طريقا لانه اي حمل القياس على المحتمل اليه بقوله
فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل التصريح باعتباره بدليل منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة
والاجدل وغيرها مما لا يخفى فعند السكوت عن الامرين يكون الاحتمال واما الثانية فلانه يلزم منه
الحكم بوضع اللفظ بعرفنا مع قيام الاحتمال وانه باطل اتفاقا **وقد اجيب** بانه ان اريد
مجرد الاحتمال من دون رجحان فالمقدمة الاولى ممنوعة وما ذكر في بيانها لا يفيد فان احتمال
التصريح بالمنع والاعتبار ليس على السوا وان اريد مطلق الاحتمال فالثانية ممنوعة لجواز ان يكون
احتمالا راجحا فلا يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بمجرد الاحتمال ورد بان المراد الاحتمال المجرد الاحتمال
المجرد عن الرجحان يعني ان الاحتمال الغير الراجح سوا كان متساويا او مرجوحا ثابت لا مطلقا بل
على تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع
احتمالا مرجوحا واحتمال عدم اعتباره احتمالا راجحا لابتنا الاول على احتمال واحد وهو اعتبار
الا المعنى المشترك كالمخامرة المطلقة مثلا وقت التسمية بالخمر وابتنا الثاني على احتمالي احدهما
ان لا يعتبر الواضع وقت التسمية معنى اصلا لا اشتراكا ولا احتصاصا اذ الاصل في اللغات عدم التعليل
بخلاف الاحكام الشرعية فانها مراعى فيها المصالح وثانيهما ان يعتبر الواضع المعنى الخاص
بالموضوع له كالمخامرة المخصوصة بما العنب والمبني على احتمالين راجح على المبني على واحد فيكون
احتمال اعتبار الواضع مرجوحا واحتمال عدم الاعتبار راجحا ولو سلم فمانته استوا الاحتما

وحين

وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع مجردا عن الرجحان فيكون اثبات اللغة بالقياس
اثباتا بالمحتمل الغير الراجح والاثبات به يستلزم الاثبات بمجرد الاحتمال من غير رجحان **والاحسن**
في الاحتجاج ما اشار اليه بعضهم من انه وقع الاتفاق على ان اللغات ليست الا توقيفية واصطلاحية
ولا طريق اليهما غير النقل قطعا **واحتج** المثبتون بان دوران الاسم مع المعنى وجودا وعدما
يفيد ظن علية المدار فان النبيذ مع التخمير يطلق عليه اسم الخمر لا بدونه ولا بعده **والجواب**
انه معارض معارضة على سبيل القلب به اي بدوران الاسم مع المحل لكونه ما العنب وماء
الحي ووطيا في القبل **واعترض** انه ان اريد به دوران الاسم مع المحل كون المحل علة
مستقلة فالدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن كل من المشترك والخصوصية فلا يكون
الاثبات بالمشترك اثباتا بالمحتمل من غير رجحان لان ظن العلية يقتضي تحقق الرجحان وتطابق
والا لم يكن الظن ظنا وان اريد كونه جز علة كان هذا ابطالا لمدارية المشترك لا معارضة
واجيب باختيار الاول **قوله** يفيد الدوران يفيد ظن العلية **قلنا** مسلم ان لم
ان لم يعارضه معارض اما اذا وجد المعارض فلا وهاهنا وجد المعارض وهو الدوران مع المحل
وجودا وعدما فلو كان الدوران مفيدا الظن العلية مطلقا لحصل ظن كل من المشترك والخصوصية
كما ذكرتم فاما ان يتساوى كل من الظنين او لا والثاني يلزم المحال اما على تقدير التساوي فلانه يلزم ان
يكون علية كل واحد من المشترك والخصوصية كما ذكرتم راجحة ومرجوحة بالقياس الى الاخرى واما
على تقدير عدمه فلانه يلزم ان يكون الظن مرجوحا وهذا ظاهر الاستحالة وباختيار الثاني **قوله**
يلزم ان يكون هذا ابطالا لمدارية المشترك لا معارضة **قلنا** منع مدارية المشترك مع عليته
لان عليته اخص مطلقا من مداريته ومنع الاعم يوجب منع الاخص ومنع عليته بالدليل الذي
ذكرتموه لاثبات عليته لا ينافي كونه معارضة على سبيل القلب بل هو عينها لان المعارضة على سبيل
القلب ليس الا منع المدلول بعين الدليل الذي اثبت به المدلول وهاهنا كذلك لان المستدل لا يمكنه
بالدوران كما دل على علية المشترك دل على علية الخصوصية وعليتها تدل على عدم علية المشترك
فيكون الدوران دالا على علية المشترك وعلى عدم عليته وهو المعارضة على سبيل القلب والله اعلم
فصل في بيان اقسام الالفاظ باعتبار تباين معانيها ولما توقف بيانها على بيان دلالتها على
معانيها بدأ بذكر الدلالة وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والاول هو الدال والثاني
هو المدلول والدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منهما ان كان بسبب وضع الواضع
وتعيينه للاول بازاء الثاني فوضعية كدلالة لفظ زيد على ذاته ودلالة الدوال الاربع وهي الخطوط والعقود
والاشارات والنصب على مدلولاتها وان كان بسبب اقتضا الطبع فطبيعية كدلالة حدوث الدال
عند عروض المدلول مثل اح على وجع الصدر وسرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الوضع
والطبع فعقلية كدلالة اللفظ المسموع من ورا الجدار على وجود اللافظ ودلالة الدخان على النار
فكانت اقسام الدلالة ستة والمقصود بالبحث هاهنا هي الدلالة اللفظية الوضعية لانها عليها
مدار الافادة والاستفادة وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام لان دلالة اللفظ بسبب وضع الواضع
اما على تمام مسماه اي مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة مطابقة لتطابق اللفظ والمعنى الموضوع له واما
على جزئه اي جزء مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة تضمن لانه في ضمن المعنى الموضوع له واما على الخارج

اللازم عقلا او عرفا وسمي التزاما **وحصر الدلالة** اللفظية الوضعية في الدلالة على
فان اللزوم شرط تحقق الدلالة الالتزامية وليس يعتبر الى الحد وقيد الخارج باللازم
عقلا او عرفا اي يلزم من حصول الموضوع لدى الذهن حصوله فيه عقلا كالبصر بالنسبة
الى العمى او عرفا كالجود بالنسبة الى حاتم اذ لولاه لكانت نسبة الخارج اللازم الى الموضوع
كنسبة سائر الخارجيات اليه فدلالة اللفظ عليه دون غيره ترجيح بلا مرجح وبعضهم
يلتزم اللزوم عقلا في دلالة الالتزام بمعنى امتناع انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى ولم يعقل
المجازات والكنايات دالة على المعاني بل الدال عليها عنده هو المجموع المركب منها ومن قرائنها
الحالية او المقالية وهذا انسب بقواعد المعقول لكن الاول انسب بقواعد العربية **لا يقال**
على تقدير ان يكون الدال هو المجموع يلزم ان لا يكون تجوزات اسناد اليه مجازا في المفرد وهو
خلاف تصريحهم **لانه يقال** المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له وليس ذلك الا اللفظ الاسد
والقرينة انما هي جزء من الدال على المعنى المجازي ولا يلزم منه كونها من المجاز **وههنا**
بحث وهو انه لو كان لفظ مشتركا بين معنيين اللازم وحده ومع الملزوم اجتمع في اللازم الثلاث
الدلالات فيتنقض تعريف كل من الدلالات بالاخريين **وجوابه** ان قيد الحيثية معتبر
في التعريفات فالدلالة المطابقية دلالة اللفظ على تمام مسماه من حيث هو مسماه والتضمنية
هي دلالته على جزء مسماه من حيث هو جزء مسماه والالتزامية دلالته على الخارج عن مسماه من حيث
هو خارج عنه فلو وضع لفظ الشمس لمجموع الجرم المضيء والضوء وللضوء فقط لكانت دلالته على
الضوء من حيث هو مسماه دلالة مطابقة لا غير ومن حيث هو جزء مسماه دلالة تضمن لا غير ومن
حيث هو لازم مسماه لانه لازم جزئه ولازم الجزء لازم الكل دلالة التزام **لا يقال** هو لازم
وليس بخارج فينتقض تعريف الدلالة الالتزامية عكسا **لانا نقول** حيثية عدم تعتبره في
تحقق هذه الدلالة فانها محققة ولو لم يكن جزءا من الموضوع له فهو خارج باعتبار اللزومية ودخوله
باعتبار الجزئية دخول باعتبار اخر فلا نقض وتحقيقه ان الدلالة اما الرابطة كون المعنى عين الموضوع
له فهو المطابقة او لا فاما الرابطة كونه جزءا منه وهو التضمن او لا الرابطة الدخول اصلا وهو
الالتزام **واعلم** ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة وذلك لان دلالة اللفظ على
جزء المعنى بسبب كونه جزءا له وعلى الخارج اللازم بسبب كونه خارجا لازما له ولا يتحققان
بدون دلالة اللفظ على المعنى وهو ظاهر ولانهما يستلزمان كون اللفظ موضوعا للمعنى وذلك يستلزم
دلالته عليه بالمطابقة **فان قلت** الفعل يدل على معان ثلاثة الحدث والزمان ونسبة
مخصوصة للحدث الى فاعل معين وهو وحده يدل على الجزئين الاولين لا الثالث واذا لم يكن
وحده دالا على النسبة التي هي جزء معناه لزم عدم استلزام التضمن المطابقة **قلنا** يمكن
ان يجاب بان النسبة المخصوصة تفهم من الفعل اجمالا كما تفهم معاني الاسماء الموضوعة بازائها
وضعا عاما او نقول فيه منع ورود هذا الاشكال على حد الفعل واما المطابقة فلا تستلزم
التضمن ولا الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط لا لازم له ولا التضمن الالتزام لجواز
ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مركب لا لازم له ولا العكس لجواز ان يكون موضوعا لمعنى بسيط لا
له لازم وههنا خلاف وكلام لا يسعه المقام **واللفظ ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء**

المعنى فمركب

هذا شروع في تقسيم اللفظ باعتبار التركيب والافراد
وقدم تعريف المركب على المفرد لان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والاعدام انما تعرف
بملكاتها والمراد باللفظ الذي هو مورد القسمة اللفظ الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد اعتمادا
على ما سبق في تقسيم الدلالة من الاشارة اليه اذ لا يعتد بغير ذلك فالمركب انما يتحقق بامور اربعة
الاول ان يكون للفظ جزء الثاني ان يكون لمعناه جزء الثالث ان يدل جزء اللفظ على جزء معناه الرابع ان
يكون هذه الدلالة مرادة فللمركب قسم واحد وللمفرد اربعة اقسام يحصل من انتفاء كل من الامور
الاربعة قسم منها وسيأتي تفصيلها ان شاء الله تعالى **والمراد** بالقصد القصد الجاري على
قانون اللغة والا فلو قصد واحد بزاي زيد معنى للزم ان يكون مركبا وبالجزء ما يترتب في المجموع ليخرج
الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان وهو اعم من الحقيقي والتقديري حتى يدخل
فيه مثل اضرب ولما عرف المركب بما افاده التقسيم وهو لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه
اشتغل بتقسيمه لشدة ارتباط اقسامه به ولم يعتن الفصل الكثير بينه وبينها لو عرف المفرد
وبينت اقسامه ولا الفصلان بين المركب واقسامه والمفرد واقسامه لو عقب التعريف بالتعريف
والتقسيم بالتقسيم فقال **اما مركب تام** اي يصح السكوت عليه كزيد قائم واضرب والمركب التام
ينقسم الى قسمين الاول ما افاده بقوله **خبر ان احتمل الصدق والكذب** اي يكون من شانه ان يصح
في عرف اللغة ان يوصف بانه صادق او كاذب سواء كان متصفا به في نفس الامر او لا فلا يخرج ما
علم صدقه او كذبه ولا ما علم انتفاؤهما فيه عند مثبتي الواسطة عن الخبر والخبر لفظ مركب تام يحتمل
الصدق والكذب والثاني قوله **او انشاء** وهو ينقسم الى قسمين الاول **طلب** وهو انشاء
دال على طلب فعل او ترك دلالة اولية فان دل مع الاستعلاء فهو امر ان كان المطلوب فعلا ونهي ان كان
تركا والا فهو مع التساوي التماس ومع الخضوع سؤال ودعاء وتقييد الدلالة بالاولية للتفرقة بين
الاوامر والنواهي والاخبار الدالة على طلب الفعل والترك فان قولنا اطلب منك الفعل او الترك لا يدل
اولا وبالذات على طلب الفعل او الترك بل على الاخبار بالطلب والاخبار بالطلب دال على الطلب فيدل
على الطلب بواسطة دلالته على الاخبارية ولاخراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات كقولك التمني
اضربت زيدا ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا فانه يدل على طلب الفعل لكن لا بالذات بل بواسطة
تنبيه او ترجيه **والثاني غير طلبي** وهو انشاء لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ويندرج فيه التمني
والترجي والقسم والتعجب والفاظ العقود على القول بانها انشاء وقد ادرج فيه البعض الاستفهام
وفيه ان الدال اولا وبالذات على طلب الافهام والاستفهام يدل كذلك على طلب تفهيم
المخاطب للمتكلم او وهم المتكلم والجمع افعال **لا يقال** فهم المتكلم ليس فعلا بحسب الحقيقة
بل هو انفعال **لانا نقول** هو فعل ويعد في عرف اللغة من الافعال القلبية وهو المعتبر في هذا
المقام والالم يكن افهم واعلم امرا **وخص باسم التنبيه** لانه ينبه السامع على ما في ضمير المتكلم وما
وقع في عبارة المحصول ومختصر المنتهى من جعل التنبيه مرادفا للانشاء فاصطلاح لم يشتهر
وما فرغ من الكلام في قسمي المركب التام بقي ما اختلف فيه من اي القبيلين هو فقال **واختلف
في صيغ العقود** كبعت واشتريت وطلقت واعتقت ولا خلاف في انها في اللغة اخبار وانها في الشرع
تستعمل اخبارا وانما الخلاف فيها اذا قصد بها حدوث الحكم **فقيل هي انشاء** وهذا كلام الجمهور

ونقرر انها لو لم تكن انشا
واحتج على ذلك بوجوه اولها ما اشار اليه بقوله والا كان لها خارج وهو تطابقه من عدم الواسطة
لكان لها خارج يطابقه او لا يطابقه والتالي باطل اما الاولى فلما عرفت واما الثاني فلانه
بين الخبر والانشا فاذا انتفى كونها انشا ثبت كونها خبرا او الخبر لا بد له من نسبة خارجية وقد
فللعلم بان بعت لا يدل على بيع اخر غير الذي وقع به وثانيها انها لو لم تكن انشا لوجدت فيه
خاصة الخبر وهو احتمال الصدق والكذب اما الشرطية فلما عرفت واما الاستثنائية فلانه
لو حكم عليه باحدهما كان خطا قطعا وهذا ما اشار اليه بقوله واحتملت الصدق والكذب
فان قلت لا يتعين هذا الا نسب لان اذ لا يلزم من انتفا خاصة الشي انتفاؤه لان الخاصة يجب
اطرادها ولا يجب انعكاسها قلنا هذه خاصة مساوية للخبر لان بعضها وهو عدم احتمال
الصدق والكذب خاصة للانشا واذا كان احد النقيضين خاصة لاحد الضدين والاخر للاخر
كان كل واحد من الخاصتين مطردا ومنعكسا وسياتي بطرد ذلك في العلامات المتعلقة بالحقيقة
والمجاز ان شا الله تعالى وثالثها انها لو كانت خبرا لكانت ماضية اما الملازمة فلوضع الصيغة
له لغة واما انتفا اللازم فلان الماضي لا يقبل التعليق لانه توقف امر وانما تتصور فيما لم يقع
فقوله فلم يقبل التعليق بيان لبطلان اللازم ويقبل اخبارها عما في الذهن واللوازم ملتزمة
وما ذكر في بطلانها غير صحيح اما الاولان فلانا لا نسلم انتفا النسبة الخارجية وانتفا خاصة
الخبر التي هي احتمال الصدق والكذب وانما يكون كذلك لو لم يحتمل اخبارا عما في الذهن على انه
لا يعرف مطابقته الا من جهة المخبر كما اذا اخبر ان في ذهنه صورة كذا او لا يعرف بدليل خارجي
واما الثالث فلانه ماض والتعليق معناه انه ثبت في ذهني تعليق الطلاق بكذا فلا ينافي التعليق
وتحقيقه في التحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به والفرق بين المولى دقيق
ان من الحقها بالانشا يقول ان بعت مثلا معناه حدوث البيع بهذا اللفظ ومن الحقها بالاخبار
يقول ان معناه حدوث البيع بما في الذهن من الايقاع الذي يعبر عنه بهذا اللفظ واما مركب
ناقص هذا القسم الثاني من قسمي المركب وهو الذي لا يصح السكوت عليه تقييدي ان كان احد
الجزين قيدا للاخر نحو غلام زيد ورجل فاضل وقائم في الدار او غيره ان لم يكن كذلك كغوفي الدار
وان زيد او لا اي وان لم يقصد بجز منه الدلالة على جز المعنى فمفرد سوا لم يكن له جز كهمزة
الاستفهام او كان له جز ولكن لا جز لمعناه كلفظ الله او كان له جز ولمعناه جز ولكن لا يدل جز
لفظه على جز معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق علما لشخص انساني وهو اي
المفرد اما ان يستقل في الدلالة على معناه بان لا يحتاج الى ضم ضميمة او لا ان استقل فمعه اي
دل بهيئته على احد الازمنة الثلثة وقوله بهيئته يعني يكون بحيث كلما تحققت هيئته التركيبية
في مادة موضوعة متصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلاثة التي هي الماضي والحال والاستقبال
مثلا هيئة نصر وهي الملتئمة من ثلاثة احرف متوالية اينما تحققت فهم الزمان الماضي بشرط
ان يكون تحققها في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد النقض بنحو جسق وحجر والا اي
وان لم يدل بهيئته على احد الازمنة سوا لم يدل على الزمان اولا ولكن دل لا بهيئته بل
بجوهر اللفظ كصبوح لشرب الصباح او دل على زمان بهيئته لكن لا على احد الازمنة الثلاثة
كمقتل لزمان القتل فاسم فالاسم لفظ مفرد مستقل لا يدل بهيئته على احد الازمنة وان لم يستقل

في الدلالة على معناه بل يحتاج الى ضميمة تنضم اليه فحرف فالحرف لفظ مفرد غير مستقل في الدلالة على معناه
فان قلت ينتقض طرده وعكس تعريف الفعل بالافعال الناقصة فانها لا تدل على امر قائم
بمرفوعها بل على نسبة شي ليس مدلولها الى موضوع ما ولذا قيل انها انما سميت افعالا ناقصة
لانها لا تدل على معان غير تامة اي لا يصح ان تخبر بها وحدها او لانها لا تقتضي فاعلا تاما بمرفوعها
بخلاف سائر الافعال قلنا يختار ادراجها في الحروف كما ادرجها المنطقيون في الادوات
حيث جعلوها روابط زمانية يربط بها المحمول بالموضوع ولذلك قيل ان نظر النحاة فيها من
حيث اللفظ نفسه لان مقصودهم تصحيح الالفاظ فلما وجدوا الافعال الناقصة تشارك
ما عداها من الافعال التامة في كثير من العلامات والاحوال اللفظية جعلوها افعالا
واما المنطقيون فوجدوا معانيها موافقة لمعاني الادوات في عدم صلاحية
الاخبار بها وحدها فادرجوها في الادوات او نقول هذا وهو الاحسن في الجواب كان مثلا
تدل بمادته على الكون والمنتسب الى فاعله فاذا كان المراد نسبة مطلق الكون كان من الافعال التامة
وان كان المراد نسبة كون شي اليه كان من الافعال الناقصة وعلى هذا يكون المسند في كان زيد منطلقا
هو كان ويكون الخبر قيدا له والى هذا احتج جار الله في المفصل حيث لم يذكر المرفوع بكان في المرفوعات
ادخالا له في باب الفاعل واما نصب فعلله حد الفاعل اذ احصر كان مسندا قال المصنف
وظني ان هذا اقرب الى الصواب فان معاني مصادر هذه الافعال معان مستقلة بالمفهومية قطعا
فلا تنافي في ذلك كونها نسبا كما لا يخفى وهي جز من معانيها قطعا لظهور ان معنى كان في كان زيد قائما
يشتمل على معنى الكون مع زيادة هي ثبوته له مع زمانه ولا يخفى ان الكون فيها صفة لزيد وثبوت
القيام له صفة للقيام واظهر منه صار فان الانتقال الذي هو معنى مصدره غير ثبوت الخبر
للاسم قطعا فهو معنى مستقل بالمفهومية وجز من معناه وايضا رجوع الى تقسيم اخر للمفرد
باعتبار اخر واختصاص بعض الاقسام بالاسم لا يقتضي تخصيص هذا التقسيم به لاشتراك الكل في
اكثر الاقسام ان اتحد معناه اي وحد المعنى الذي يقصد باللفظ ويستعمل هو فيه مفهوما واحدا
حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار الذوات التي يصدق ذلك المفهوم عليها فان الحيوان سوا اطلق
على الانسان او على الفرس او غيرهما لا يراد به الا الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة فان تشخص
ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه فجزئي تسميته له باسم مدلوله ويدخل
فيه العلم وما كان الوضع فيه كليا والموضوع له تشخصيا كالمضمرات واسما الاشارة والموصولات
وان اشترك فيه كثير اي لم يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه فمتواطئ ان استوت افراده اي
يكون صدق هذا المعنى على تلك الافراد على السوية والا يستوي افراده بل كان صدقه عليها لا
بالسوية فمشكك لانه يشكك الناظر في انه من المشترك او من المتواطئ لتفاوت افراده وتشاركها
في معناه والتفاوت قد يكون بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن وقد يكون بالاولوية
وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واقوى منه في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف
كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج وان تعدد معناه اي وجد المفهوم من اللفظ متعددا او المقصود
منه عند استعماله في احد المعاني غيره عند استعماله في المعنى الاخر فان وضع اللفظ لكل من تلك
المعاني التي يستعمل فيها وضعا مستقلا فمشترك كالعين للباصرة وللذهب والا يكن كذلك فلا يخلو

يكون اللفظ موضوعا لمعنى اذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم انه استعمل في اخر فان اشتهر في الثاني وترك استعماله في الاول بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الاطلاق فمنقول بسبب النقل الى ناقله فان كان الناقل اهل العرف العام سمي منقولا عرفيا وان كان اهل الشرع سمي منقولا شرعيا وان كان اهل اصطلاح خاص سمي منقولا اصطلاحيا وقد يكون النقل لمناسبة وهو الكثير ولغير مناسبة ويخص باسم المرتجل والا يشتهر في المعنى الثاني بل يستعمل تارة فيه وتارة في المعنى الاول فان اعتبر معناه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني وان تعدد اي اللفظ المفرد بقرينة قوله فان تعدد المفرد مترادفا كالغضنفر وهذا تقسيم ثالث للمفرد باعتبار تعدده فمترادف اي يسمى هذا القسم من المفرد مترادفا والا يتحد المعنى بل كان متعددا والاسد والترادف في الاصل التتابع ومنه الرديفان الليل والنهار والا يتحد المعنى بل كان متعددا كاللفظ فمتباين وقد يكون متفاضلة لا تجتمع كالسواد والبياض والانسان والفرس وقد تكون متواصلة يمكن اجتماعها اما بان تكون احد المعنيين اسما للذات والاخر صفة لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالة ام لا والصارم يدل على انه شديد القطع فهما متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع او بان يكون احدهما صفة والاخر صفة لها كالمتكلم والفصيح او بان يكون احدهما جزءا من مدلول الاخر كالحيوان والانسان او بغير ذلك وايضا ينقسم اخر للمفرد يكون مشتقا وغير مشتق وسيتبين مما يجيء ان شاء الله تعالى صفة وهي ما دل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كضارب وغير صفة وهو بخلافه كرجل

فصل

والاشتقاق في اللغة اخذ شق الشيء وفي الاصطلاح له تعريفات بعضها باعتبار العلم واشهرها ما قال المصنف اي ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وقد اعترض بان الاشتقاق ليس بمعنى الوجدان بل الرد عند الوجدان وبعضها باعتبار العمل واقربها رد لفظ اسما كان او فعلا الى اخر كذلك لموافقته في حروفه الاصلية ومناسبته في المعنى الموافقة بكونها في الحروف لاخراج اللفظين المتوافقين معنى كالمترادفين وبنسبة الحروف بالاصلية لادخال المختلفين في الحروف الزائدة كجائل وجولان وقوله ومناسبته في المعنى لاخراج المتجانسين فان احدهما يوافق الاخر في حروفه الاصلية وعدل عن الموافقة في المعنى الى المناسبة فيه لانه يتبادر من الموافقة استواء المعنيين فيخرج منه الضارب من الضرب للزيادة والضرب من ضرب للنقصان فان قلت العدول الى المناسبة يوقع في محذور اخر وهو دخول الاشتقاق الكبير نحو الجذب والجبذ في تعريف الصغير الذي هو المراد هنا قلنا لا وقوع في المحذور اما لما قيل من ان الموافقة في الحروف الاصلية تشعر بالترتيب واما لان قوله رد لفظ الى اخر يشعر بالترتيب فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر في منع الصرف قلنا المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى فان اعتبر في الاشتقاق الاختلاف فيه فهما متباينان والا فالاشتقاق اعم وكذا ان كان في العدل مغايرة في المعنى فان اعتبر في الاشتقاق كما صرح به ابن الحاجب في بعض مصنفاته لانه اخذ صيغة من صيغة اخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل اخص منه ولذلك صرح باشتقاق ثلث من ثلاثة ولا بد من تغيير في اللفظ تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما في طلب من الطلب فقدر ان فتحة العين في الفعل غيرها في المصدر والتغيير اما بحرف واما بحركة وكل منهما اما بزيادة

واما بنقصانه ومع التركيب ثنائي وثلاثي ورباعي يرتقي الى خمسة عشر وذلك بان يضرب الزيادة والنقصان في الحرف والحركة ومجموعهما فيحصل ستة ثلاثة للزيادة وثلاثة للنقصان ثم يضرب الثلاثة الاولى في الثلاثة الاخيرة فيحصل تسعة وقد يشتمل ذلك قوله اما بزيادة حرف او حركة او بهما يعني زيادة حرف فقط او حركة فقط فهذه ثلاثة اقسام او نقصان احدهما فقط يعني نقصان الحرف والحركة او نقصان الحرف او نقصان الحركة فالضمير في احدهما راجع الى الثلاثة الاقسام وهذه ايضا ثلاثة اقسام او نقصان احدهما بعد اي مع ثبوت احدهما وهذا يشمل نقصان الحرف والحركة مع زيادتهما ونقصانهما مع زيادة الحرف ونقصانهما مع زيادة الحركة ونقصان الحرف مع زيادتهما ونقصانه مع زيادته ونقصانه مع زيادة الحركة ونقصانها مع زيادتهما ونقصانها مع زيادة الحرف ونقصانها مع زيادتها وهذه تسعة اقسام فما وقع التغيير فيه بواحد اربعة كـكاذب من الكذب بزيادة الحرف ونصر من النصر بزيادة الحركة وذهب من الذهاب بنقصان الحرف وسفر اسم جمع من السفر بنقصان الحركة وما وقع التغيير فيه باثنين ستة مثل ضارب من الضرب فانه وقع فيه بزيادة الحرف والحركة وصاهل من الصهيل بزيادة الحرف وهو الالف ونقصانه وهو اليا وغاد من الغدو بزيادة الحرف ونقصان الحركة وخذ امر من الاخذ بزيادة حركة الخا ونقص الفا وحذر من الحذر بزيادة الحركة وهو كسر العين ونقصانها وهي فتحها وجال فعل ماض من الجولان بنقصان الحرف اي حسنه وهو الالف والنون والحركة وهي حركة العين وما وقع التغيير فيه ثلاثة اربعة مثل راحم من الرحمة فانه وقع فيه بزيادة الالف وكسرة الحا ونقصان الها وموعد من الوعد بزيادة الميم وكسرة العين ونقصان فتحة الفا وكال من الكلال بزيادة الالف ونقصان الالف وفتحة العين وقبل من القبول بزيادة كسرة العين ونقصان ضمها والواو وما وقع التغيير فيه باربعة واحد مثل كامل من الكمال فانه وقع فيه بزيادة الالف وكسرة العين ونقصان الالف وفتحها

مسئلة

اختلف في بقاء المعنى اي في المعنى الذي وضع له المشتق على ثلاثة اقوال اولها وهو قول الجمهور اشتراط بقاء المعنى فلا يكون الضارب حقيقة في غير المباشر للضرب وثانيها وهو قول ابي علي وابي هاشم وابن سينا عدمه اي عدم اشتراط البقاء وعدم المعنى بقاؤه كمتكلم ومخبر واشتراطه في ممكن البقاء كقائم وضارب وقول رابع للامدي لم يذكر في المختصر وهو الوقف وفي هذه المذاهب كلها العبرة صحة نفيه عند الحصول من هذا الاتفاق على انه حقيقة في المباشر مجاز في المستقبل واما الماضي فمجاز على الاول حقيقة على الثاني وعلى الثالث ان كان لا يمكن بقاؤه

احتج اهل المذهب الاول بانه لو كان حقيقة فيما انقضى لما صح نفيه في الحال لكنه يصح نفيه في الحال فيصح مطلقا الصدق ليس بضارب في الحال لمن صدر عنه ضرب في ماض فيصدق ليس بضارب مطلقا لان المقيد اخص من المطلق وصدق الاخص مستلزم لصدق الاعم وصحة النفي دليل المجاز والى هذا اشار بقوله لصحة النفي مطلقا لصحته في الحال

والجواب ان قولك في الحال ان اردت انه ظرف للنفي بمعنى انه يصدق في الحال انه ليس بضارب في الحال فهذا ممنوع بل هو اول المسئلة وان اردت ان في الحال ظرف للمنفي كضارب بمعنى انه يصدق انه ليس بضارب في الحال فهذا مسلم ولكنه لا يستلزم صدق

انه ليس بضارب مطلقا لان الضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والى نفي الترديد اشار بقوله **ورد بالمنع او عدم الاستلزام** **احتجوا ثانيا** بانه لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى لصح فيما يستقبل لكنه لا يصح اتفاقا بيان **الملازمة** انه يصح باعتبار ثبوته في الحال اتفاقا فقيد في الحال ان اعتبر في المصحح لم يصح الاطلاق في الماضي وهو خلاف المفروض وان لم يعتبر صح في المستقبل **والجواب** انه لا يلزم من عدم اعتبار قيد عدم اعتبار غيره وههنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال وهو تحقق صدور الضرب منه في الماضي او في الحال
القائلون بالمذهب **الثاني** وهو عدم اشتراط البقا **احتجوا اولا** بقوله **بصحة الاطلاق ماضيا** فلا يختلف اهل اللغة في صحة ضارب امس واصل الاطلاق الحقيقة **وثانيا** بان اشتراط بقا المعنى يستلزم امتناع تحقق وصفه في مثل متكلم ومخبر مما لا يتصور حصول بعض اجزائه الا بعد انقضا بعض وذو الاجزا لا يكون موجودا الا دون وجود اجزائه كلها فقبل حصول كلها لم يتحقق وبعده قد انقضى وهذا ما اشار اليه بقوله **والامتناع في مثل متكلم** **والجواب** عن الاول منع كون صحة الاطلاق ماضيا بغير الاشتراط لجواز ان يكون على جهة المجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا وهو مجاز اتفاقا وهذا ما اشار اليه بقوله **ورد بالمجاز لصحته انيا** وقد يدفع بان المجاز خلاف الاصل ولا يلزم من مجازية ضارب غدا مجازية ضارب امس اذ قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب وهو مشترك بين الماضي والحال **وعن الثاني** بمنع الاستلزام لان المعتبر في مثل متكلم ومخبر المباشرة العرفية كما يقال في فصل الحال فلان يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء الماضي ومن المستقبل متصل بعضها ببعض لا يتخللها فصل بعتد عرفا بترك الاتيان لكل المعنى وان اضاعته فالمتكلم والمخبر حقيقة لمن يكون مباشرا للكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بسعال او عطاس او سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلما حقيقة فاللغة لم تبن على المشاححة وامثال ذلك وهذا معنى قوله **ولا امتناع عرفا**
واحتجاج اهل القول **الثالث** وهم المفصلون **ظاهر** وهو حجة المشترطين للبقا في الممكن والثاني من دليلي النافي في غيره **مسئلة** **في اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى** القائم به فلان فالمعتزلة ومن وافقهم قائلون بجواز اشتقاقه لشي ومعناه وهو الصفة المشتق هو منها لشي اخر والاشاعرة ومن وافقهم مانعون عن اشتقاقه لغير ما قام به الوصف والخلاف في مثل قائل وضارب واما نحو ضاحك وباك وقائم وقاعد فلا خلاف فيه **احتج** **المجيز** اولا بانه يثبت قاتل وضارب لغير من قام به القتل والضرب وهو الفاعل مع ان القتل قائم بالمفعول لانه الاثر الحاصل فيه **واجيب** بمنع كون المعنى فيما ذكر الاثر الحاصل في المفعول بل هو تاثير ذلك الاثر وهو قائم بالفاعل ضرورة حصول الاثر عنه فيتحقق التاثير بمعنى الاثر ولا كان حادثا او قديما والاول يستلزم التسلسل لافتقاره الى تاثير اخر زائد عليه والثاني يستلزم قدم الاثر **لا يقال** **فيكون** **قائما بالفاعل لانه يقال** قد سلمتم قيام الاثر بالمفعول فيستحيل قيام العرض بمحلين **واجيب** بانه يشتكك في ضروري فلا يسمع للعلم الضروري بان التاثير غير الاثر وباختيار الثاني الاول قوله يستلزم التسلسل **قلنا** انما يستلزمه لو احتاج التاثير الى تاثير اخر زائد عليه وهو ممنوع لجواز ان تكون التاثير عدميا والاعدام لا

وثانيا ما اشار اليه بقوله **اطلق الخالق على الله تعالى** باعتبار معنى وهو الخلق **والخلق** **المخلوق** **والا** يكن المخلوق بل كان غيره وليس الا التاثير فان احتيج حدوثه **تسلسل او اختير** قدمه **قدم العالم** اذ لا يتصور تاثير ولا اثر **احتج** **المانع** للاشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى بقوله **للاستقراء** يعني انا تتبعنا لغة العرب فحصل لنا حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل **والخلق** الذي اورده الاولون امر **اعتباري** لا وجود له في الاعيان وعلى لانا نشترط ان يكون المعنى الذي يشتق منه اسم الفاعل موجودا حتى يرد ما ذكروه بل يكتفي باعتبار العقل له وتمييزه اياه ولا نريد بالقيام الا الاختصاص الناعت فلا يلزم ان يكون صفة حقيقية متقررة فيلزم ان يكون القديم محلا للحوادث **فصل الترادف** وقد عرفته **واقع** في اللغة عند الاكثر **للاستقراء** وذلك نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة وبهتر وبحتر للقصير وصلهب وشوذب للطويل وخالف في جوازه ووقوعه ثعلب وابن فارس **قالوا** وما يظن من المترادف من المتباين بالنظر الى اصل الاشتقاق وسبب الظن اطلاقهما على ذات واحدة كالحنطة والقمح فالحنطة اسم لذات والقمح صفة له يقال قامحت الناقة اذا رفعت رأسها سمي به هذا الحب لانه ارفع الحبوب وكالاسد والليث فان الاسد اسم لذات والليث صفة له بمعنى كثرة الفساد يقال لاث يلوث اذا اكثر الفساد وكالانسان والبشر فان الانسان موضوع له باعتبار الانس او النسيان والبشر باعتبار بادي البشرة وكالخمر والراح لتغطيته العقل والارتياح وهما من باب صفة الذات وكالناطق والفصيح من باب صفة الذات وصفة صفتها وكالناطق لمعنى مدرك المعقولات والفصيح من باب جزء الذات وصفة صفتها وغير ذلك كثير **وهذه** تكلفات بعيدة لم يقم عليها دليل ولا يمكن اجراؤها في جميع المواضع **قالوا** لو وقع المترادف للزم العبث واللازم باطل **اما الشرطية** فلان واحدا كاف في الافهام فلا فائدة لوضع الاخر **واما الاستثنائية** فظاهر **والجواب** **بمنع الملازمة** وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في افهام المعنى وليس كذلك اذ الوضع فوائد ينقسم اليها الوجوه منها كثرة الذرائع في المقصود فتكون افضى اليه ومنها تيسير النظم والنثر اذ قد تصلح احدهما للقافية والفاصلة دون الاخر وغير ذلك وان سلم انحصار الفائدة في الافهام فلا نسلم كفاية واحد فيه لجواز ان يضع احد القبيلتين احد الاسمين والاخر الاخر من غير شعور كل بوضع الاخر ثم يشتهر الوضعان والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله **والتوسعة تنفي العبث** **ولا ترادف في الحد والمحدود** في الاصح وزعم قوم انهما مترادفان ولذلك قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود **ولا ترادف** ايضا **في نحو عطشان نطشان** وحسن بسن وذهب قوم الى انه من قبيل المترادف وليس بمستقيم لان التابع فيها لا يفرد ولو افرد لم يدل على شي بخلاف المتبوع **فصل** **والمشترك** وقد عرفته ايضا فيه اقوال اولها وهو قول الاكثر انه واقع مطلقا وثانيها انه غير واقع في الكتاب وثالثها انه غير واقع فيه وفي السنة ورابعها انه واجب الوقوع وخامسها انه ممتنع مطلقا وهو قول ثعلب وابي زيد والبلخي والابهري وسادسها انه ممتنع بين النقيضين وهو قول الرازي **وقد اشار** في المختصر الى هذه الاقوال كلها

وجمعها وشبهها وما يرد عليها على هذا الترتيب فالى الاول اشار بقوله والاشتراك واقع
للاستقراء اي تتبع كلام العرب كالعين والقرء والجون وعسعس وغير ذلك مما لا يخفى ومن
تتبع كتب اللغة علمه علما ضروريا والى الثاني والثالث بقوله وفي الكتاب والسنة
يعني ان الاصح وقوع المشترك في الكتاب والسنة وقد منعه قوم في الكتاب وقوم فيه وفي
السنة كما عرفت قالوا لو وقع فاما ان يقع مبينا او لا وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه
التطويل بلا فائدة لامكان بيانه بمفرد لا يحتاج الى البيان ولا تطويل واما الثاني فلعدم
الفائدة وحاصله لزوم ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة
عنه والجواب باختيار الاول ولا نسلم لزوم التطويل بلا فائدة اذ ربما يقع البيان بالمجموع
كفي جارية ولو جيء باحدهما لم يعلم المراد او لاشتمال الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما عرف
علماء المعاني وباختيار الثاني ولا نسلم ان المقصود من كل اللفظ الفهم المفصلي بل قد يقصد
التعريف الاجمالي كما يقصد التعريف المفصلي بدليل اسماء الاجناس والى ما ذكرنا اشار بقوله
كاسماء الاجناس فلا يرد انه من طال بلا فائدة والا لم يفد والى القول الرابع بقوله
لا واجب واحتج القائلون بالوجوب بان المعاني موجودات مجردة ومادية ومعدوم وما
ممكنة وممتنعة وانها غير متناهية وايضا من جملتها الاعداد وهي معان غير متناهية ٣
والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية ثم بعضها الى بعض مرات متناهية فاذا
المتناهي على غير المتناهي كان الموضوع له متناهيا فيجب الاشتراك والا بقي اكثر المعاني بغير لفظ
وهو مخل بغرض الواضع الذي هو تفهيم المعاني والجواب لا نسلم ان المعاني غير متناهية
لان حصول ما لا نهاية له في الوجود محال ولا حاجة بنا الى الوضع لغيره واما الاعداد فالداخل
منها في الوجود متناه ولا نسلم ان الالفاظ متناهية لامكان تركب كل حرف مع آخر مع الاختلاف
في الهيئات الى ما لا نهاية له واستند باسماء الاعداد لعدم تناهيها مع تركبها من اثني عشر
اسما والى ما ذكرنا اشار بقوله وتناهي الالفاظ لا المعاني ممنوع بل اما ان تناهيهما وهو
الجواب الاول او لا تناهيهما وهو الجواب الثاني وان سلم ان الالفاظ متناهية والمعاني
غير متناهية فالمقصود بالوضع متناه فلا يجب الاشتراك او الاخلال وذلك لان الوضع
للمعاني فرع عن تصورها والقصد اليها وتصور ما لا تناهي لها محال ولا يكون الا فائدة بمخاطبة
الناس بها وهو موقوف على تصورهم ايضا فلا يرد نفي الاستحالة اذا قيل بان الواضع هو الله
تعالى والى القول الخامس والسادس بقوله ولا ممتنع مطلقا سواء كان
اللفظ المشترك موضوعا لامرين متناقضين ومثل بالنقيض اذا فرض وضعه لكل من المتناقضين
بوضع او كان موضوعا لغيرهما كالقرء ولا ممتنع بين النقيضين فقط احتج المانعون
مطلقا بان المقصود من الوضع تفهيم المعاني ووضع الالفاظ المشتركة مخل بالمقصود لخفاء
القرائن قالوا وما ظن به الاشتراك فاما حقيقة ومجاز بان يكون موضوعا لاحدهما
واستعمل في الآخر واشتهر فاستبعد الحقيقي بالمجازي فظن انه مشترك بينهما واما متواطئ
لكونه موضوعا للقدر المشترك بينهما لحصول المقصود بالقرائن فاستعمل فيهما باعتبار
فظن ذلك والجواب لا نسلم ان الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لحصول المقصود

بالقرائن

بالقرائن مفصلا كما تراه في الالفاظ المشتركة المستعملة مع القرائن الحالية او المقالية التي فهم
منها المقصود مفصلا سلمنا فلا نسلم انحصار المقصود في الفهم المفصلي بل قد يقصد
الاجمالي بدليل اسماء الاجناس فانها لا تدل على تفاصيل ما تحتها ولا يقصد بها ذلك بل يفهم
منها امر مجمل سواء قيل انها موضوعة للحقائق بشرط الوحدة او لها من حيث هي لكنها تطلق
على فرد منها باعتبار اشتمالها عليها والى الشبهة وجوابها اشار بقوله والاخلال بالفهم ممنوع
كاسماء الاجناس واحتج المانعون لوقوع المشترك بين النقيضين بانه لو جاز
وضع لفظ لهما للزم العبث اذ لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل بل لعدم الخلو عن
احدهما واجيب بانه مدفوع لحصول الفائدة بانحصار التردد بين امرين وان سلم لزوم
العبث لم يفد واستعين بصيغة احدهما لاحدهما بخصوصه والآخر للآخر بخصوصه اما بنفي
نوعا مخصوصا من المشترك وهو ما كان من واضع واحد وهو لا ينفي ما ادعيناه من وقوع مطلق
المشترك واعلم انه ذكر في جمع الجوامع قولا سابعا وهو انه جائز غير واقع وعزاه الى ثعلب
والابهري والبلخي ولكن نفيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز ومن تتبع احتجاجا
علم انهم ينفون الجواز كالوقوع وقد صرح الشارح العلامة في شرحه على مختصر المنتهى بان القول
٣ الثاني فيه للمانعين مسألة اختلف في المشترك هل يجوز اطلاقه على الكل من معنييه
او معانيه ان صح الجمع بينهما او بينها كالقرء وعن خلاف صيغة افعل للامر والتهديد
على فرض كونها حقيقة فيهما فانه لا يمكن جمعهما وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد
باللفظ المشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق المسند بكل
واحد لا بالمجموع من حيث هو مجموع بان يقال رأيت العين ويراد الباصرة والجارية وغيرهما او في
الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت وفيه ستة اقوال
الاول قول المنصور بالله والشافعي وابي علي وقاضي القضاة والقاضي جعفر والشيخ الحسن وهو
قول الاكثر انه يجوز اطلاقه على كل واحد من معنييه او معانيه حقيقة لا مجازا فيحمل المشترك
اذا ورد بلا قرينة عليه اي على الكل من معانيه لانه ظاهر في الكل ولا يحمل على احدها خاصة
الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام على هذا القول قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم
مختلف الحقيقة وهذا التفريع لاصحابنا والشافعي وبعض اهل هذا القول يذهب الى ان
المشترك حقيقة في الكل من غير ظهور فيه لاحتمال ان يراد به واحد او كل واحد وهذا اعتدي
انتج القول الثاني قوله وقيل لا يصح اطلاقه على الكل لا بحسب الارادة ولا بحسب اللغة
لا حقيقة ولا مجازا وهو قول ابي عبد الله وابي هاشم وابي الحسن الكرخي القول الثالث
ما افاده بقوله وقيل يصح ارادة لا لغة اي يصح ان يراد الكل عقلا ولا مانع من قصده كما زعم
المانع ان الدليل قام على امتناعه لكن اللغة منعت عنه حقيقة ومجازا ولو لا منعها لم يمتنع
عندها وهذا قول الامام يحيى عليه السلام وابي الحسين البصري وابي حامد الغزالي والرازي القول الرابع
قوله وقيل يجوز اطلاقه على كل ما وضع له مجازا لا حقيقة وهو قول جمهور المتأخرين فهذه
اربعة مذاهب احتج الاولون بقوله لنا انه وضع لكل واحد من المعاني من غير تقييد
بالانفراد عن الآخر ولا بالاجتماع معه فلم يستعمل في غير ما وضع له وتحقيقه ان المعنى

الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده على ما هو شأن الماهية بلا شرط شيء وهذا المعنى متحقق في حال الانفراد وفي حال الاجتماع فاستعمال اللفظ المشترك في المعنى حال الاجتماع بالآخر استعمال له في نفس الموضوع له كحال الانفراد فالموضوع له لم يعتبر بانفراد عن شيء ولا باجتماع به واحتجوا ثانيا بأنه وقع استعمال المشترك في معنييه في نحو قوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي ووجه الدلالة أن لفظ الصلاة مشترك بين المغفرة والاستغفار لما ذكرها صاحب الأطراف وقد استعمل فيهما دفعة واحدة لإسنادها إلى الله تعالى وإلى الملائكة ومن المعلوم أن الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة الاستغفار لا المغفرة والأصل في الاستعمال الحقيقة ولا يعدل عن الأصل إلا بدليل فلا يرد أنها مستعملة في الاعتناء بإظهار الشرف وهو مشترك بين المغفرة والاستغفار ولأنه حذف الخبر من الأول والأصل إن الله يصلي وملائكته يصلون لأن الحذف خلاف الأصل أيضا احتج المانع لاستعمال المشترك في الجميع أما حقيقة فبأنه إن لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه لأنه استعمال اللفظ في غير مدلوله وإن وضع له كان استعماله فيه استعمالا له في بعض معانيه وهو خلاف المدعى والجواب أنا نختار أنه لم يوضع للمجموع ولا نسلم توقف الجواز أي جواز الاستعمال في الجميع على الوضع للمجموع لكفاية الوضع لكل واحد وذلك لأنا لا نريد أن يكون المجموع مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي فيحتاج إلى الوضع له بل نريد أن كل واحد مناط الحكم ومتعلق الإثبات كما عرفت وفرق ما بين الجميع والمجموع وفرق ما بين الكل الأفرادي والكل المجموعي وهو مشهور ويوضحه أنه يصح كل فرد يشبعه هذه الدار ولا يصح كل الأفراد ويصح كل الأفراد يرفع هذه الحجر ولا يصح كل فرد وأما مجازا فبأن استعماله في المعاني على أن يكون كل منها مرادا باللفظ ومناطا للحكم بطريق المجاز لا يتصور إلا أن يكون بين المعنيين مثلا علاقة فيراد أحدهما على أنه نفس الموضوع والآخر على أنه مناسب للموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز إذ لو أريد كل واحد على أنه نفس الموضوع له لكان حقيقة لا مجازا ولو أريد بعلاقة ولو أريد كل واحد على أنه مناسب للموضوع له لكان مجازا لا حقيقة وذلك إما بأن يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي وبينا ولهما لا بهما من أفراده وقد عرفت أنه ليس من محل النزاع وإما باستعماله في كل واحد منهما على أنه معنى مجازي بالاستعمال واستعمال اللفظ في معنييه مجازيين باطل بالاتفاق احتج المانعون لاستعمال المشترك في الجميع بحسب اللغة فقط بأنه لو استعمل في كل من معنييه أو معانيه والتقدير أن معناه هذا وحده وهذا وحده لزم أن يكون كل منهما وحده وإلا لم يكن معناه وليس وحده وإلا لم يكن مستعملا في الجميع والجواب أنكم قد اعتبرتم قيد الوحدة وجعلتموه جزءا من المعنى الموضوع له اللفظ ولا نسلم كون قيد الوحدة جزء المعنى الموضوع له لجواز أن لا يخطر أحد المعنيين ببال الواضع عند وضعه اللفظ للآخر فلا يعتبر انفراد عنه ولا اجتماع به احتج القائلون بجواز إطلاقه على كل من معانيه مجازا لا حقيقة بأنه يسبق إلى الفهم من المشترك إذا أطلق أحدها على البدل بأن يراد هذا أو ذاك ولا يسبق منه الجميع بأن يراد هذا وذاك والسبق إلى الفهم علامة

الحقيقة

الحقيقة وعدمه علامة المجاز والجواب أنا لا نسلم سبق أحدهما أي أحد المعنيين من إطلاق المشترك على البدل أي من غير تعيين أحدهما بل ربما يدعى سبقهما على ما ذكر في تفريع المذهب الأول وإن سلم سبق أحدهما لا على التعيين كان المشترك مجملا لا منطبقا على أن القول بكونه مجازا عند الاستعمال في الجميع مشكل لأن كلا منهما نفس الموضوع له وقد سبق منه ما عرفت وههنا قول خامس هو أنه قد أجيز المعنيان في السلب أي النفي بخلاف الإثبات نحو لا عين عندي يجوز أن يراد به الجارية والذهب مثلا بخلاف عندي عين وذلك لأن زيادة النفي على الإثبات معهودة في اللغة كعموم النكرة المنفية دون المثبتة وسادس وهو أنه اختار أن يراد به الجميع في الجمع خاصة كقوله عندي عيون وتريد به جارية وباصرة وذهبا لا المفرد وأما المثنى فحكمه حكم الجمع كما صرح به الإسنوي وذلك لأن الجمع متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلوله لأنه بخلاف المفرد والفرق بين السلب والإيجاب والجمع والإفراد ضعيف لأن النفي إنما هو للمعنى المستفاد عند الإثبات والجمع لا يفيد التعدد إلا للمعنى المستفاد من المفرد فإن أفاد المفرد أفاده الجمع وإلا فلا إذا فهم ذلك فالخلاف في صحة تثنيته أي المشترك باعتبار معنييه وفي جمعه باعتبار معانيه مبني عند الأكثر على الخلاف في المفرد فمن أجازه فيه أجازه فيهما ومن منعه منعه فيهما هكذا في مختصر المنتهى والفصول وجمع الجوامع قال الرضي في شرح الكافية وعند المصنف تردد في جواز تثنية الاسم المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة منع من جواز ذلك في شرح الكافية لأنه لم يوجد مثله في كلامهم مع الاستقراء وجوّز مع التردد في شرح المفصل وذهب الجزولي والمالكي والأندلسي إلى جوازه مثله قال الأندلسي يقال العينان في عين الشمس وعين الميزان وهم يشترطون في التثنية والجمع الاتفاق في اللفظ دون المعنى وهذا المعنى قريب من مذهب الشافعي وهو أن الأسماء المشتركة إذا وقعت بلفظ العموم نحو قولك الأقراء حكمها كذا أو في موضع العموم كالنكرة في غير الموجب نحو ما لمست عينا فإنها تعم في مدلولاتها المختلفة مثل ألفاظ العموم هذا كلامه وهو قريب إلى موافقة ما حكي عن الأكثر من أن الخلاف في التثنية والجمع مبني على الخلاف في المفرد ووصفه بالقرب من مذهب الشافعي لعدم التصريح منهم بالجواز في المفرد ويحتمل أن يوافق ما حكي عن الأول من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف ووجه القرب الموافقة في غير المفرد

فصل

في تعريف الحقيقة والمجاز وبيان أقسامهما وأحكامهما اللفظ كالجنس للحد الشامل للكلام والكلمة المستعمل خرج المهمل وما وضع ولم يستعمل فإنه لا يسمى حقيقة ولا مجازا فيما وضع له أي في معنى وضع له من حيث إنه وضع له فخرج الغلط نحو خذ هذا الفرس مشيرا إلى كتاب ويخرج المجاز لأنه وإن كان موضوعا بالوضع النوعي فالمراد بالوضع ما قدمناه في بيانه وأسقط عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب مع أنه يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح غير اصطلاح التخاطب كالصلاة إذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء للعلاقة فإنها تكون مجازا لاستعمالها في غير ما وضعت له في اللغة لاعتبار قيد الحيثية المشعور به في التعريف على أن التعريف مغن من دون ملاحظة قيد الحيثية عن رابع أيضا لجواز أن يكون لفظ موضوعا لمعنيين في اصطلاح التخاطب ويستعمل في أحدهما لا من جهة أنه موضوع له بل من جهة العلاقة بالمعنى الآخر

فانه مجاز مع انه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب وخرج به مع ملاحظة قيد الحيثية لا
يخفى فيما صدق عليه ما ذكرناه حقيقة في الاصطلاح وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل
من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته نقل الى اللفظ الثابت
او المثبت في مكانه الاصلي والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية ومعنى كونها للنقل انها علامة
على كون لفظ الحقيقة عالما غير محتاج الى الموصوف فلا حاجة الى ما قيل هذا على الثاني ظاهر
لاستواء المذكر والمؤنث فيه واما على الاول فباعتبار ان يجعل وصفا للمذكر لا المؤنث لعدم
استوائهما فيه والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقد عرفت فوائد القيود وعدم الا
الاحتياج الى زيادة في اصطلاح التخاطب وقوله لعلاقة يخرج الغلط وقوله مع قرينة عدم
ارادته يخرج الكناية لانها لفظ مستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادته مجاز اي سمي ما
صدق عليه مجازا في الاصطلاح وهو في اللغة مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه نقل
الى اللفظ الجائز اي المتعدي مكانه الاصلي او اللفظ المجوز به على معنى انهم جازوا به مكانه الاصلي
وكل واحد منهما اي من الحقيقة والمجاز ينقسم الى اربعة اقسام لغوي وشرعي وعرفي
خاص سمي بذلك عن المعنى اللغوي وخص بغير الشارع او عرفي عام لا يتعين ناقله
اما الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة فهي لغوية كاسد للسبع
وان كان الشارع فشرعية كالصلوة المنقولة من الدعاء للعبادة المخصوصة والا فعرفية
عامة كدابة فانها لما يدب كالانسان فخصصها العرف العام بذوات الاربع وهي المعنى
الاول ولا يستعمل فيه لكل ما يدب الا بقرينة او عرفية خاصة كمصطلحات اهل كل علم
واهل كل صناعة واما المجاز فلان اللفظ ان كان مستعملا في غير ما وضع له لعلاقة
فهو لغوي كاسد للرجل الشجاع او شرعا فهو شرعي كالصلوة في الدعاء او العرف العام كالدابة
لكل ما يدب فهو عرفي عام او في العرف الخاص فهو عرفي خاص كمصطلحات اهل الصناعات
والعلوم اذا استعملوا شيئا منها فيما يناسب معناه عندهم مسئلة اتفقوا على
ان الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان سواء كانت العرفية عامة او خاصة والمجاز ووقوع الشرعية
ايضا وهو قول الجمهور خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني واعلم انه لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة
على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها انما النزاع في ان
ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة فيكون حقائق شرعية
كما هو مذهبنا او بغلبتها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها
مجازا بمعونة القرائن فيكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت
مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم يحمل على
المعاني الشرعية وفاقا واما كلام الشارع فيحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند
الباقلاني احتج الجمهور بقوله لتبادر الشرعي من اطلاق الصلوة والركوع والصوم
والحج يعني انه يسبق من هذه الالفاظ الى الفهم عند اطلاقها معانيها الشرعية التي هي
الركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات والامساك المخصوص على وجه مخصوص
بعد ان كانت للدعاء والنماء والامساك والقصد المطلق وذلك علامة الحقيقة واورد

عليه انه لا يلزم من سبق المعاني الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعية لجواز ان
يصير بغلبة الاستعمال حقائق عرفية خاصة اي في عرف اهل الشرع وان لم تكن حقائق شرعية
اي بوضع الشارع وقد يجاب بانه لا ريب في ان هذه المعاني المخصوصة لا يعرفها اهل اللغة
وان الشارع قصد الى تعريف المكلفين اياها ولم تكن الا بهذه الاسماء وهي مجردة عن خاصة
المجاز الذي هو القرائن قطعا والا لنقلت نقلها ولا نعني بثبوتها الا ذلك ولاجله تبادرت
من كلام الشارع احتج القاضي ابو بكر ومتابعوه اولا بانها لو نقلها الشارع الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المكلف لان الفهم شرط التكليف ولو وقع التفهيم لنقل الينا لانا مكلفون
مثلهم والنقل اما متواتر ولم يوجد او احادي ولا يفيد العلم والجواب انها فهمت
لنا ولهم بالترديد وبالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع
اللفظ للمعنى وهذا ما اشار اليه بقوله والتفهيم بالقرائن احتجوا ثانيا بما افاده
بقوله فلو هي اي الحقائق الشرعية لو وقعت لكانت غير عربية لان المفروض ان العرب
لم يضعوها ولو كانت غير عربية للزم ان لا يكون القرآن عربيا لان اشتمال القرآن عليها مع
غير عربيتها في بعضه خاصة غير عربي لا يكون كله عربيا وقد قال تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا قلنا
في الجواب لا نسلم ان القرآن كله عربي بل ليس كله عربيا والضمير في انزلناه للسورة لا للقرآن
وليس في السورة شيء من هذه الالفاظ قالوا السورة بعض القرآن وبعض القرآن لا يكون
قرآنا قلنا لا نسلم عدم صدق الشيء على البعض منه دائما وانما يلزم لو لم يكن اسم الشيء كالماء
والعسل ومثلهما القرآن بازل مفهوم كلي يصدق على الجملة وعلى اي بعض منها ولذا لو
حلف لا اقرا القرآن حنث بقراءة اية وصح ان يقال هذه الاية قرآن بالاعتبار بخلاف المائة
والرغيف وانه سلم ان القرآن كله عربي فلا يلزم من كونها في القرآن امتناع كونه عربيا فقد
يطلق العربي ولو مجازا على ما غالبه كذلك اي عربي كشعر فيه فارسي وعربي فانه ينسب الى ما
غلب فيه منهما واطلاق العربي على القرآن لا يستلزم كونه حقيقة فيه غايته ان يقال
الاصل في الاطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يرتكب لما ذكرنا من الدليل على كونها حقائق شرعية
وتوقف الآمدي في الوقوع وعدمه لتعارض الادلة عنده فلم يختر شيئا واعلم انها قد
اختلفت الكتب في نقل المذاهب في هذه المسئلة فقال الامام يحيى في معياره في وقوع الشرعية
اربعة مذاهب اولها نفيه وعزاه الى بعض المرجئة والى بكر الباقلاني وثانيها انها
باقية على افادة معانيها اللغوية مع زيادة امور اشترطها الشرع فالصلوة مفيدة للدعا
بشروطها الركوع والسجود ونحوهما وعزاه الى ابي حامد الغزالي واختاره لنفسه وجعله
مخالف لكلامه في المستصفى لان كلامه فيه لا يخالف الجماهير وثالثها انها مجازات استعملت
فيما يناسب معانيها اللغوية وعزاه الى الرازي ورابعها انها منقولة عن معانيها اللغوية
الى معانيها الشرعية وعزاه الى جماهير ائمة الزيدية والمعتزلة والفقهاء وفي
المحصول وفروعه ثلاثة مذاهب النفي والاثبات والثالث وهو اختياره انها مجاز
وفي جمع الجوامع ثلاثة مذاهب نفي الامكان ونفي الوقوع والوقوع واختاره
وعزاه الى ابي اسحق الشيرازي والجويني والرازي وابن الحاجب وعزوه هذا الى الرازي

اختياره في المحصول انها مجازات وهذه كلها ترجع الى ما ذكرناه من القولين لان الثاني والثالث
مما حكاه الامام يحيى بن حمان الى نفيها ان كانت الشروط خارجة كما هو الظاهر والا رجع
الثاني الى الرابع وهكذا الكلام في عبارة المحصول وجمع الجوامع بل لا يخرج من عبارة جمع الجوامع قول
ثالث وهو نفي الامكان وهو قول من يقول ان نفي اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية وبطلانه ظاهر
ولم يذكر ابو الحسين في المعتمد غير القولين وعزا الاثبات الى المعتزلة والفقهاء والنفي الى قوم من
المرجئة ولكنه قال ان بعض علمهم يدل على انهم اجالوا ذلك وبعضها على انهم قبحوه وهو مشعر الى
شيء ما في جمع الجوامع **ثم اعلم** ان الشرعية قسمان فرعية وهي المنقولة الى فروع الدين
ودينية وهي المنقولة الى اصول الدين كالايمان والكفر والفسق ومؤمن وكافر وفاسق وبعض
المثبتين للشرعية يقتصرون على الفرعية وهم جمهور الاشعرية **والمختار وقوع الدينية ايضا**
وهو قول اكثر الزيدية والمعتزلة وبعض الفقهاء والجماهير من السلف قال ابن حجر في مقدمة فتح
الباري شرح البخاري كتب عن الف ونيف ليس فيهم الا صاحب حديث وقال ايضا لم اكتب
الا عن من قال الايمان قول وعمل وذلك **لان المؤمن لغة المصدق** قال تعالى وما انت بمؤمن لنا
وشرعا المطيع اي فاعل الطاعات ومجتنب المقبحات مع التصديق وكذا الايمان في
اللغة التصديق وفي الشرع فعل الطاعات واجتناب المقبحات معه وذلك **لقوله** تعالى انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون
الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم
ومغفرة ورزق كريم **دلت** الايات على ان المؤمنين هم فاعلوا الطاعات وتاركوا المقبحات
ودلت باولها واخرها على ان هذا الوصف مقصور عليهم لا يتعدى الى غيرهم وهو المطلوب
وغيرها كقوله تعالى وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا وقوله تعالى وسوف يؤتي الله
المؤمنين اجرا عظيما وقوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم قدم صدق عند
ربهم بشر بها كل مؤمن ولو كان الايمان التصديق لكان الفاسق مؤمنا داخلا في هذه البشارة
فيسقط عن نفسه التقطع عن المعاصي والاجماع مانع من ذلك وقوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وذلك لان الاية نزلت بعد تحويل القبلة دفعا للتوهم
اضاعة الصلوات التي كانت اليه وقوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله واذا كانوا
معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستاذنوه الى اخرها ولان المؤمن لا يخزى في الاخرة بدليل
قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه والفاسق يخزى لقوله تعالى في المحاربين ذلك
لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم والمعذب مخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار
فقد اخزيته فثبت ان الفاسق مخزي وكل مؤمن ليس بمخزي وهو يستلزم ان الفاسق ليس
بمؤمن وهو المطلوب ومن ذلك ما روى ابن ماجه والطبراني عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله
عليه واله وسلم انه قال الايمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالاركان وما رواه الشيرازي
في الالقاب عن عائشة عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال الايمان بالله اقرار باللسان وتصديق
بالقلب وعمل بالاركان وما رواه مسلم وابو داود والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عن
النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله

وادناها

بحث الكلام في وقوع المجاز

وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان وما رواه احمد والبخاري والنسائي
عن ابن عباس عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمن ولا
يسرق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يقتل حين يقتل
وهو مؤمن وما روى البخاري واحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عنه صلى الله
عليه واله وسلم انه قال لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها
وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع
الناس فيها ابصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن **وزاد احمد ومسلم** ولا يغل احدكم
حين يغل وهو مؤمن فاياكم اياكم وما رواه احمد وابن حبان في صحيحه عن انس عن النبي صلى
الله عليه واله وسلم انه قال لا ايمان لمن لا امانة له ولا دين لمن لا دين له ولا دين لمن لا عهد له
فهذه تدل على ان فعل الطاعات واجتناب المقبحات من اركان الايمان لا التصديق وللقوم
تاويلات للايات والاخبار تخالف ظواهرها المتبادر من اطلاقها وحوار هو انه في الاعمال
مجاز والمجاز اولى من النقل وما ذكره لازم لهم لانهم يقولون ان الايمان في اللغة التصديق
مطلقا وفي الشرع تصديق خاص وهذا منهم اقرار بانه لم يبق على ما كان عليه في اللغة من الاطلاق
وما فرع من الكلام في الحقائق عقبها بمسائل تتعلق بالمجاز فقال **مسئلة**
المختار ان **المجاز واقع** في اللغة وهو قول اكثر الناس ونفى قوم وقوعه وهو يحكى عن الاستاذ
ابي اسحق الاسفرايني وابي علي الفارسي **واحتج** الاولون **بالاستقراء** والتتبع لعبارات
اهل اللغة كالاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا
يحصى ويقطع بان في هذه المعاني مجازات لانها انما تفهم منها بقرينة والسابق الى الفهم غيرها
عند الاطلاق وهذا احتجتهم في المجاز **قالوا** لو وقع للزم الاخلال بالتفاهم اذ قد يخفى
القرينة **قلنا** لزوم الاخلال بالتفاهم لا يستلزم مطلق المنع وذلك لانه **لا اخلال بالتفاهم**
مع القرينة المفهمة للمقصود وحينئذ فاذا دار كل البديع **قالوا** لو وقع للزم الاخلال
بالتفاهم اذ قد يخفى القرينة **قلنا** المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ وقد يكون القران
بصوته فلا يكون الحقيقة صفة للمجموع وان سلم فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازا
على انه لو لم يكن مجازا لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه وهو خلاف ما يدعون **ثم ان**
القائلين بوقوع المجاز في اللغة اختلفوا في وقوعه في الكتاب والسنة والمختار وقوعه
فيهما وهو قول الاكثر وخالف الامامية في وقوعه في الكتاب والظاهرية فيهما **لنا قوله**
يريد ان ينقض فيه تشبيه الاشراف على السقوط بالارادة المختصة بذوات الانفس
وقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل يد الله فوق ايديهم كلما اوقدوا
نارا للحرب اطفاها الله الرحمن على العرش استوى ففي رحمة الله اولئك على هدى وغيرها مما يلتفت
في الكثرة حيث افاد العلم بوجوده **ولا يفيد هم** التمحل في صور معدودات امكن
كقولهم في واسأل القرية فانها تجيب يعقوب عليه السلام وان الجدار خلق فيه الارادة
قالوا اولا المجاز كذب لانه يصدق نفيه فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفي
والاثبات معا والكذب لا يقع في الكتاب والسنة اجماعا **قلنا** انما يستلزم صدق النفي

بحث العلاقة

كذب الاثبات لو تواردا على معنى واحد وهذا النفي كذلك لان المنفي هو المعنى الحقيقي والمثبت
هو المعنى المجازي وهذا اما اذا قلنا بقوله وصف بعضه اى اللفظ المجازي باعتبار معناه الحقيقي
لا يمتنع كذبه باعتبار معناه المجازي فمنع الكتاب والسنة ولا بحث وراء **قالوا انا**
وهو يلي نفيه في الكتاب خاصة يلزم من وجود المجاز في القرآن ان يكون البارى تعالى متجوزا
لصدوره عنه وهو باطل بالاتفاق **والجواب** انه لا يلزم من وقوعه في القرآن وصفه
تعالى بالتجوز لانا اما ان نقول ان اسماء الله تعالى لا يتوقف على السمع وايهاما درج مع المعنى
فيشترط عدم ايهام هذا القول ان لا يوهم الخطأ فيمتنع حينئذ وصفه تعالى بالتجوز لايهام
الخطأ لان المتجوز يطلق على متعاطي ما لا ينبغي والمتسع فيه او نقول بانها توقيفية على السمع
فيمتنع وصفه تعالى به لاجل عدم الاذن **مسئلة** قد عرفت انه لا بد في المجاز من العلاقة
والا فهو وضع جديد او غلط فقيد والعلاقة وهي معنى يصل المستعمل فيه بالموضوع له
معتبر نوعها اى يعتبر نقل نوعها باجماع ائمة الادب وانواع العلاقة المعتبرة كثيرة وقد انهى ما
ذكروه الى خمسة وعشرين وقد اشار الى اكثرها بقوله كالمشابهة حيث اتى بحرف التشبيه
والمذكور منها عشرون نوعا منها المشابهة المعنى المجازي للحقيقي في معنى ظاهر كالاسد
للشجاع وسمى ما علاقته المشابهة استعارة ومنها السببية اى سببية المعنى الحقيقي
للمعنى المجازي نحو رعينا الغيث اى النبات ومنه قوله صلى الله عليه وسلم بلوا ارحامكم
ولو بالسلام اى صلوها فان العرب لما رات بعض الاشياء يتصل ببعض بالندا وه استعارت
البل للوصل ومنها المسببية اى كون الحقيقي مسببا عن المجازي نحو امطرت السماء نباتا
وكقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي كذاك الاثم تذهب بالعقول فجعل الاثم الخمر
اما لكونه سببا لها او مسببه العطية منا لكونها سببه ومنها الكلية اى كون
المعنى الحقيقي كلا للمجازي نحو يجعلون اصابعهم في اذانهم اى اناملهم والغرض منه المبالغة
كانه جعل جميع الاصبع في الاذن لئلا يسمع شيئا من الصاعقة ومنها الجزئية عكس الكلية
كالعين في الرقيب وهي جزء منه ومنه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اى ذاته ولا بد في الجزء
المطلق على الكل ان يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق
اليد او الاصبع على الرجل وان كان كل منهما جزءا بخلاف ما ذكرناه فان العين هي المقصود في
كون الرجل رقيبا ومنها اللزوم اى كون المعنى الحقيقي ملزوما للمجازي او عكسه **اما
الاول** فحيث يطلق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما
كانوا به يشركون اى انزلنا برهانا فهو يدل لهم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها
من لوازمه ومنه قول الحكماء كل صامت ناطق اى دال بما فيه من اثر الصنعة على صانعه
واما الثاني فحيث يطلق اسم اللازم على الملزوم كقول الشاعر
قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم عن النساء ولو باتت باطهار يريد بشد المئزر
الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال ومنها الاطلاق وذلك بان يطلق
اسم المطلق على المقيد كقوله فيا ليت كل اثنين بينهما هوى من الناس قبل اليوم يلتقيان
اى قبل يوم القيامة ومنها التقييد وهو عكس الاطلاق كقول شريح اصبحت ونصف الخلق

على غضبان يريد الناس بين محكوم له ومحكوم عليه فالمحكوم عليه غضبان لا نصف الناس
على العدل بل والتسوية ومنه اطلاق المشفر على مطلق الشفة ومنها المجاورة وذلك بان يسمى
الشيء باسم ما يليه يتعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن
من الارض وكالراوية للمزادة وهي في اللغة للجمل ومنها الحالية اى كون الحقيقي حالا للمجازي
نحو اصابته عين ومنها المحلية وهي عكس الحالية كقول الشاعر
لا امكر فيه وحبة لي كفاية كانت ضفور اسد يقذف في سمعي اى في الاذن التي هي محل السمع
ومنها الظرفية اى كون الحقيقي ظرفا للمجازي كقوله تعالى فليدع ناديه اى اهل ناديه وقوله
عليه السلام لا يفضض الله فاك اى اسنانك اذ الفم محل الاسنان ومنها المظروفية وهي عكس
الظرفية كقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اى في الجنة التي هي محل الرحمة
والمراد بالظرف ما يختص بالاجسام وبالمحل ما يختص بالاعراض والصفات ومنها الضدية
اى كون احد المعنيين ضد الاخر نحو قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم استعيرت البشارة
للانذار ومنها العموم اى كون اسم العام مستعملا في الخاص كقوله تعالى حاكيا عن محمد عليه
السلام وانا اول المسلمين وعن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين ولم يرد الكل لان الانبياء
قبلهما كانوا مسلمين ومؤمنين ونحو الذين قال لهم الناس المراد نعيم بن مسعود وفي بعض
الكتب شراذمة والاول اصح ومنها الخصوص وهو عكس العموم نحو قوله تعالى وحسن
اولئك رفيقا اى رفقاء ومنها الكون عليه اى كون الحقيقي كان عليه المجازي كقوله تعالى
واتوا اليتامى اموالهم اى الذين كانوا يتامى قبل ذلك لانه لا يتم بعد البلوغ وكضارب للفارغ
من الضرب عند من شرط بقاء المعنى ومنها الاول اليه اى كون الحقيقي يؤل اليه المجازي نحو
اني اراني اعصر خمرا اى عصيرا يؤل الى الخمر ومنها الآلية اى كون الحقيقي آلة للمجازي نحو
قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين اى ذكرا حسنا لان اللسان آلة الذكر
ومنها البدلية اى كون احد المعنيين بدلا عن الاخر كقولهم فلان اكل الدم اى الدية
وقول الشاعر يأكلن كل ليلة اكافا اى ثمن اكاف فهذه العلاقات المذكورة في هذا الكتاب
وبقي مما ذكروه سبعة انواع **اولها** حذف المضاف نحو اقيم المضاف اليه
مقامه نحو واسأل القرية يعني اهلها او لا كقوله تعالى تريدون عرض الحيوة الدنيا والله
يريد الاخرة ويسمى مجاز النقصان **ثانيها** حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا اى
ابن رجل جلا **ثالثها** النكرة في الاثبات في العموم نحو علمت نفس ما احضرت اى
كل نفس ومنه دع امرءا وما اختار اى اترك كل امرئ واختياره **رابعها** المعرف
باللام لواحد منكر نحو ادخلوا عليهم الباب اى بابا من ابوابها نقلا عن ائمة التفسير
خامسها الحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اى كراهة ان تضلوا **سادسها**
الزيادة كقوله ليس كمثله شيء **والسابع** ما قدمناه في نوع اللزوم من
استعمال اسم اللازم في الملزوم فهم يقسمون نوع اللزوم الى نوعين ولا يفرقون
بين الحالية والظرفية ولا بين المحلية والظرفية فيجعلون الاربعة نوعين فلذلك
كان ما عدوه من انواعها خمسة وعشرين **وفيه** اسقاط هذه الانواع

عدم صدق حد المجاز عليها اما فيما قد حذف فظاهر واما اللام في فادخلوا عليهم
الباب وفي مثلها في فادخلوا السوق ولم ينقل احد مجازيتها فكذلك النفس في علمت نفس
لم يستعمل الا فيما وضع له ومجازية جملة الكلام كما اشار اليه في الكشاف لا توجب مجازية
المفردات كما صرح به علماء البيان واما ليس كمثله شيء فالكاف فيه مستعمل في معناه ايضا
والمشهور في توجيهه ان الكلام وارد على طريق الكناية فان انتفاء مثل المثل مستلزم
لانتفاء المثل عرفا لان الشيء اذا لم يكن له مثل لا يكون له ما يماثل مثله فالطريق الاولى ان لا يكون له
ما يماثله فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة في نفي التشبيه **ووجه** اخر وهو
ان الكلام مسوق لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس امر مسلم لا ينكره احد
فيصلح ان يكون مخاطبا لما الشأن في نفي المثل واثباته فاذا نفى مثل المثل فصدق بنفيه اما
بانتفاء المثل فانه اذا انتفى المثل انتفى مثله قطعا واما بثبوته وانتفاء مثله لكن الثاني باطل
لانه لو تحقق المثلية لتحقق مثل المثل قطعا لان الذات متحققة وهي مثل المثل فيلزم التناقض
وهو انتفاء مثل المثل وثبوته فتعين الاول وهو انتفاء المثل وهو المطلوب **والحاصل**
ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم اذا تقرر
ذلك عرفت ان تسميته ما اسقط بالمجاز من باب الاشتراك اللفظي او المجاز **بقي النظر**
في المشاكلة التي هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه
قلت اطبخوا لي جبة وقميصا هل يحتاج الى وجه مصحح غير الوقوع في الصحبة راجع الى
العلاقات المشهورة ام الوقوع في الصحبة علاقة مصححة زائدة على ما عده القوم **فقال**
بعض المحققين ان كان بين ذلك الشيء وذلك الغير علاقة مجوزة للتجوز من العلاقات المشهورة
فلا اشكال ويكون المشاكلة موجبة لمزيد الحسن كما بين السيئة وجزائها وان لم يكن كما بين
الطبخ والخياطة فلابد ان يجعل الوقوع في الصحبة علاقة مصححة للمجاز في الجملة والا فلا وجه للتعبير
به عنه **وقال بعضهم** لا يخفى ان المشاكلة ليست حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لعدم
العلاقة ولا تعريض سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح او القول بان هذا نوع من
العلاقة فيكون مجازا **واعترض** ما ذكره من جعل المصاحبة في الذكر نوعا من العلاقة
بانها لا تصلح لذلك لان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة يجب ان تكون حاصلة قبله
لتلاحظ ويستعمل **وقد يجاب عنه** بانا لا نسلم وجوب حصول العلاقة قبل
المجاز فان العلاقة في المجاز قد تكون باعتبار ما يؤول اليه وهو حصول المعنى الحقيقي للمعنى
المجازي في الزمان اللاحق وهذا حصول بعد المجاز فالمعتبر هو الحصول مطلقا سواء
كان في زمان المجاز او قبله او بعده واما الذي يجب ان يكون سابقا فهو تصور العلاقة ولا
شك ان علاقة المصاحبة في الذكر يتحقق في زمان المجاز وان تصورها سابق عليه واما
التزام قسم ثالث غير الكناية على قول فباطل لعدم القائل به **وقيل العلاقة هنا هي**
المجاورة في الخيال فانه اذا كان خياطة الجبة والقميص مطلوبه عند شخص ارتسم صورته
في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ ويقول اطبخوا لي جبة وقميصا وليس العلاقة
المصاحبة في الخارج بل تصورها وتخيلها فلا اشكال **واعترض** بانه لا يلزم في صورة

المشاكلة المقارنة الخيالية الا عند استعمال اللفظ فقط ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة **قال**
شيخنا رحمه الله تعالى لا يبعد ان يقال ان العلاقة في مجاز المشاكلة من قبيل استعمال
المقيد في المطلق اراد بقوله اطبخوا افعلوا فان الطبخ فعل لكن لشيء مخصوص والمشاكلة
محسنة لهذا المجاز فلا يلزم ان يحسن التجوز بكل مقيد عن مطلق حتى يحسن جاريه اي
رجل مثلا **اذا عرفت** معنى العلاقة ووجوب نقلها **فاعلم** انه قد اختلف في احاد
المجازات هل يجب نقلها باعيانها عن اهل اللغة فاذا نقل الينا اطلاقهم النبات على المطر
فلا نطلقه الا عليه ام لا يجب ذلك بل يكتفى بنقل العلاقة فيطلق مثلا اسم المسبب على السبب
اي سبب كان والمختار انه لا يجب نقلها وهو المشار اليه بقوله **لا الاحاد** وهو معطوف
على قوله العلاقة معتبر نوعها وعليه الجمهور محتجين **بالاستقراء** اي تتبع احوال ائمة
الادب وتفاصيل نظمهم ونثرهم فان من استقرأ علم انهم لا يتوقفون بل يتفقون على ان اختراع
استعارات غريبة بديعة لم تسمع باعيانها عن اهل اللغة احد طرق البلاغة وشعبها التي
ترفع طبقة الكلام **احتج** المعتبرون لنقل الاحاد في جواز التجوز بان عدمه
يستلزم المساق او الاختراع وهما باطلان اما لزوم احدهما فلان التجوز بلا نقل اثبات
ما لم يصرح به من اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فان كان تجامع يشترك بين المعنى المجازي
الذي لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازي صرح باطلاق اللفظ عليه فهو القياس
وان لم يكن تجامع فهو الاختراع للغة ولم يكن نقلها بلغة الا العرب واما بطلانهما فالقياس
قد تقدم والاختراع ظاهر **والجواب** اما ذكروه وهو استلزام عدم نقلها الى
الاحاد القياس والاختراع مدفوع بما علم بالاستقراء من تجويز الواضع اطلاقه على كل
ما وجدت فيه العلاقة من المعاني **وحاصل الجواب** منع لزوم احدهما
لوجود قسم ثالث وهو ان نص الواضع نصا كليا على جواز اطلاق اسم الحقيقة على كل ما
بينه وبينها علاقة مخصوصة ولا يحتاج الا ان يذكر الاطلاق عن لغتهم والاخراج كرفع
الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم وكان قياسا او اختراعا **وتحقيقه** ان الواضع
عين اللفظ ثانيا بازاء المعنى المجازي تعيينا كليا بمعنى انه جوز اطلاقه ما يكون بينه
وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات المعدودة علم ذلك باستقراء لغتهم اللغة واستعمالات
العرب وان لم يوجد التصريح في كل من الاحاد كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وما بدل
بالهيئة كالمبني للمفعول والامر والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح
الواضع باحادها بل علم بالاستقراء تعيين هيئاتها للدلالة على معانيها الا ان تعيين
الهيئات للدلالة بنفسها اي من غير اشتراط قرينة خارجة عن اللفظ فصارت كالاوضاع
الشخصية ودخلت في مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقة وتعيين المجازات للدلالة
بمعونة القرائن المانعة عن ارادة المعاني الاصلية فخرجت عن قسم الحقيقة وعن ان يتناولها
الوضع كما تقدم **احتجوا ثانيا** بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز
نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب الابن للسببية وابن
الاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا **واجيب** بمنع الملازمة فان العلاقة ما هي الا

معجمة اى منصوبة لصحة الاستعمال فلا بد من العلاقة عن المعنى المصحح لجواز ان يكون
لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المصحح على ان شرط الاستعمال منتف فى
نخلة لطويل غير انسان وهو المشابهة فى اخص الاوصاف واما اطلاقها على الانسان
الطويل فليس الجامع فيه مجرد الطول بل مع فروع واغصان فى اعاليها وطراوة وتمايل فيها
مسئلة ويعرف المجاز بوجوه اى خواص تميزه عن الحقيقة فمنها صريح
اى يعرف بها المجاز صريحا بنص اهل اللغة بانه كان يقولوا هذا اللفظ مجاز او حد
كان يقولوا هذا اللفظ مستعمل فى غير ما وضع له مع المصحح والضابط فان قلت الكلام
فى حصول المعرفة الضرورية وكون معرفته حاصلة بالحد ينافى كونها ضرورية قلنا
المراد فيما اذا كانت معرفته من الحد تعليمية بان يلقى اليك الحد فتعرفه اذ لو كانت فكرية
فهى نظرية وليس الكلام فيه او غا منه كان يقول استعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى يتوقف
على علاقة ومنها نظرية اى يعرف بها المجاز بالنظر ومنها اى من النظرية صحة النفى للمعنى
المجازى الحقيقى عن المستعمل فيه عند العقل وفى نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار
فهذه علامة لكون اللفظ مجازا وعدم صحة النفى علامة لكونه حقيقة وقيد بكونه عند
العقل وفى نفس الامر ليندفع نحو ما انت بانسان لقصد نفى الفاقة بعض
صفات الانسانية المختصة بها كالبليد ونحوه بناء على اعتبارات خطابية فان قيل
هذا المجاز المستعمل فى الجزء او اللازم كالانسان بمعنى الناطق او الكاتب فانه لا يصح نفى
الانسان عن الناطق او عن الكاتب مع ان الحقيقة لم يوجد فلا يكون [عدم] صحة النفى علامة
للحقيقة لوجوب اطراد العلامة وقد يجاب بان هذا الاشكال نشأ من اشتباه
العارض والمعروض فان المعنى المجازى هو مفهوم الكاتب والناطق ولا شك ان
مفهومهما غير مفهوم الانسان فيصح نفيه عنهما وان كان لا يصح نفيه عن معروضهما
وهو ما صدقا عليه من الافراد واعترض عليه بان العلم بها اى بصحة النفى يتوقف
على العلم بكونه اى المعنى المستعمل فيه اللفظ ليس معنى حقيقيا للفظ المتجوز به
اصلا وذلك لان المراد بصحة نفيه نفى كل ما هو معنى له حقيقة لان معناه المجازى لا
يمكن نفيه ونفى بعض المعانى الحقيقية لا يفيد لجواز نفى بعضها دون بعض وهو
اى العلم بكونه ليس معنى من معانيه الحقيقية يتوقف على العلم بمجازيته اى
مجازية المعنى المستعمل فيه اللفظ اذ لو لم يعلم مجازيته لجاز ان يكون من المعانى الحقيقية
فلا يحصل العلم بانه ليس شيئا منها فلا يصح نفيه فاثبات المجاز به دور ونحوه على
[علامة] الحقيقة اظهر واجيب بان غايته الاستلزام دون التوقف يعنى ان العلم بكونه ليس
شيئا من المعانى الحقيقية لا يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه للقطع بانه يصح العلم بان
الانسان ليس شيئا من المعانى الحقيقية للاسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلا عن
ان يكون مجازا غايته ان العلم بانه ليس شيئا من المعانى الحقيقية يستلزم العلم
بكونه مجازا فيه لكن الاستلزام بين الشيئين لا يوجب توقف احدهما على الآخر كما فى
المتلازمين متضايفين كون هذا ابا لذاك يستلزم كون ذاك ابنا لهذا او بالعكس مع ان احدهما

لا يتوقف على الآخر فلا يلزم الدور المذكور وان سلم حصول التوقف بما ذكر فسلب
البعض كاف فى العلم بالمجاز والا لزم الاشتراك يعنى لا نسلم ان المراد بصحة سلب كل ما
هو معناه حقيقة وان سلب بعض المعانى الحقيقية غير مفيد بل هو كاف مفيد
للمطلوب لانا اذا وجدنا اللفظ مستعملا فى معنى ليس من افراد معنى حقيقى لذلك اللفظ
علمنا ان ذلك اللفظ مجاز فيه اذ لو كان حقيقة لكان لذلك اللفظ معنى آخر بخلاف سلب
كل المعانى فانه لا يمكن هو من افراده فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل ولا يلزم الدور
لان العلم بانه ليس بعض المعانى الحقيقية لا يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه لجواز
ان يكون بعضا آخر بخلاف سلب كل المعانى فانه لا يمكن بدون العلم بان اللفظ ليس موضوعا
له اصلا وهذا الجواب الآخر انما يجرى فى المجاز دون الحقيقة لان العلم بعدم صحة
سلب بعض المعانى الحقيقية عن المعنى المعروض انما يتحقق اذا علم انه بعض منها والا
صح سلب جميعها عنه ومن الوجوه النظرية التى يعرف بها المجاز تبادر غيره اى سبق
غيره اى ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير عكس الحقيقة
فانها يعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة سواء تبادر هو او لم يتبادر فهذه العلامة
مطردة منعكسة كالاولى اذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة واورد
على هذه العلامة النقض بالمشترك اى استعمال المشترك فى معنى مجازى كالعين فيما
يشبه الشمس فانه يتحقق علامة الحقيقة وهى عدم تبادر الغير للتردد بين معانى المشترك
ولا حقيقة واجيب بانه لا يخلو اما ان يجوز استعماله فى الجميع ويكون ظاهرا فيه كما هو مذهب
بعض ائمتنا عليهم السلام والشافعى اولا ان كان للجميع فظاهر عدم ورود النقض لعدم تحقق
علامة الحقيقة التى هى عدم تبادر الغير ووجود علامة المجاز التى هى تبادره لانه قد ثبت
ظهور الجميع بما سبق وكل ظاهر متبادر والا يكن كذلك فلا يرد ايضا لانا نعلم انه
يتبادر اما هذا المعنى واما ذاك المعنى وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازى فيحصل
الجزم بتبادر معنى مغاير للمعنى المجازى وان لم يعلمه بخصوصه فيصدق عليه انه يتبادر
غيره وهو واحد وهو واحد من موضوعات المشترك وان كان يتبادر على الاجمال فانتفى
عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شئ من المعنيين انه يتبادر
غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة ومن
الوجوه النظرية التى يعرف بها المجاز عدم اطراده بان يستعمل اللفظ لوجود معنى فى محل ولا يجوز
استعماله فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كالنخلة يطلق على الانسان لطوله ولا يطلق
على طويل آخر غير الانسان وهذه العلامة لا ينعكس فلا يلزم من انتفائها انتفاء المجاز فلا يلزم
الحقيقة اذ من المجاز ما لا يوجد فيه عدم الاطراد كالاسد للشجاع واورد على هذه العلامة
السخى فانه يطلق على غير الله تعالى للجود والله تعالى جواد ولا يقال له سخى وكذلك الفاضل
يطلق على غير الله تعالى للعلم والله تعالى عالم ولا يقال له فاضل والقارورة يطلق على الزجاجة
لاستقرار الشئ فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشئ ولا يسمى قارورة فقد وجدت علامة
المجاز وهى عدم الاطراد فى هذه الالفاظ مع انها حقائق فى هذه المعانى فبطلت العلامة

طرد او اجيب عن هذا الايراد بان هذه الالفاظ مطردة في معانيها فان السخي دائر
بين معنى الجواد المطلق والجواد الذي من شانه البخل والفاضل دائر بين معنى الفاضل
المطلق والفاضل الذي من شانه الجهل ولما وجدناهما لا يطلقان على الله سبحانه وتعالى
مع وجود الشامل وعلمه الكامل علمنا انهما موضوعان للجواد والفاضل مع
خصوصية فيه وهو ما ذكرناه هنا ان سلم كون السخي لا يطلق على الله تعالى والا فقد جاء
في الحديث ان الله تعالى جميل يحب الجمال وكذا سخي يحب السخاء ونظيف يحب النظافة
اخرجه ابن عدي عن ابي عمر وكذا القارورة دائرة بين مستقر مطلقا وبين المستقر مع كونه
زجاجا فعدم الاستعمال في غيره علمنا انها للثاني ومن العلامات النظر بجمعه اي
اللفظ باعتبار معناه المختلف في كونه حقيقة او مجازا على خلاف جمع الحقيقة المعلوم
بالاتفاق كالامر بمعنى الفعل فانه يجمع على امور وسيجي فيه او امر جمع امر بمعنى القول الذي
هو حقيقة فيه بالاتفاق وهذه العلامة لا تنعكس اذ المجاز قد لا يجمع على خلاف جمع الحقيقة
كالاسد وجه دلالته انه لا يكون مشتركا معنويا والا لما اختلف جمعهما لانه لفظ واحد
لمعنى واحد بقي ان يكون مشتركا لفظيا او حقيقة ومجازا والثاني اولى لما سياتي ان شاء
الله تعالى وبهذا التوجيه اندفع ما قيل يجوز ان يكون اختلاف الجمع لسبب اختلاف
المسمى وان كان حقيقة فيهما كما في جمع عود ذي الخشب واللهو واعترض بان
اختلاف الجمع لا اثر له في المجازية لانه انما يثبت المجاز في الاخر له مع لا اخل دفع الاشتراك
ولا يكون الاختلاف من علامات المجاز واجيب بان دفع الاشتراك انما هو دليل
للمجاز وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة له ولا نعني انه انما يصح لو كان الاختلاف بانفراده
يصلح علامة للمجاز وليس كذلك لانه انما ينفي الاشتراك المعنوي لا اللفظي واما نفيه
دفع الاشتراك فمجموعهما يصلح علامة للمجاز لا الاختلاف وحده لان العلامة ما به يتميز
الشيء ولا نعني انه التمييز انما يحصل بمجموعهما ومن العلامات النظرية للمجاز عدم الاشتقاق
منه وذلك بان يعلم ان له معنى حقيقيا وقد اشتق من ذلك اللفظ باعتبار ذلك المعنى ولم
يشتق منه باعتبار معنى له اخر متردد في كونه فيه حقيقة او مجازا كالامر فانه اشتق منه
بمعنى القول اذ قيل امر ومامور ولم يشتق منه بمعنى الفعل وهذه العلامة ايضا غير منعكسة
اذ المجاز قد يشتق منه كما في الاستعارة التبعية مسئلة في اطلاق اللفظ الواحد
على معناه الحقيقي ومعناه المجازي وبيان الخلاف في صحته واعلم انه لا نزاع في جواز
استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب
على الارض وفي امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب
هذا الاستعمال حقيقة ومجازا وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد
معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل
الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما لانه نفس الموضوع والاخر لعلاقة بينه
نوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا قيل والتحقيق
انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر

الى المعنيين مثل المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وقد يفرق بانه في
المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي بخلاف ما نحن فيه فانه اما ان يراد احدهما
على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب له فيجمع بين الحقيقة والمجاز او يراد باللفظ معنى
ثالث مجازي متناول لهما لكونهما من افراده وعدم تفرعه على المشترك ظاهر وهذا هو المراد
وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني فاجاز استعمال المشترك في معنييه حقيقة
ومنع استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فان قلت قد ضرب العموم ان النزاع
في ارادة المعنيين معا بحيث يكون كل منهما مناطا للحكم واذا كان المراد ثالثا شاملا فدخول
في تحته لا يستلزم ارادته بحيث يصير مناطا للحكم قلنا الدخول تحت المراد له هنا
معنيان احدهما ان يكون المراد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع على ما هو شان الكل
المجموعي والمجموع بهذا المعنى لا يلزم من ارادته ارادة ما دخل تحته لتعلق الحكم بالكل لا بالافراد
والثاني ان يكون المراد المجموع لا من حيث هو مجموع بل المراد به الكل الافرادي اي كل واحد
منهما ولا شك ان ارادة احدهما بعد دخوله في ارادة كل واحد منهما فيكون كل واحد منهما
مرادا بحيث يصير مناطا للحكم اذا عرفت ذلك فقد منع جواز ارادة المعنيين الحقيقي
والمجازي باللفظ الواحد ابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري واكثر اصحاب
ابي حنيفة واجازه القاضي عبد الجبار وابو علي والشافعي واصحابه وابو علي ودل عليه كلام صاحب
الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى انما يعمر مساجد الله والعمارة تتناول رم ما استرم
منها وقمها وتنظيفها وتنويرها بالمصابيح وتعظيمها واعتيادها للعبادة والذكر
وذلك لانه لا مانع من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا من جهة العقل ولا من جهة
اللغة فيصح مجازا لان استعماله فيهما يكون استعمالا في غير ما وضع له لان المجازي منهما لم
يكن داخلا فيه اولا وهو داخل الان فكان مجازا اذ لا معنى للمجاز الا ذلك واحتج
المانعون بان جوازه يفضي الى لزوم ارادة كل ولحبس المعنيين وعدمها اي عدم
ارادة كل من المعنيين بيان ذلك انه يلزم ان يكون مريدا لما وضع له لمكان المعنى
الحقيقي غير مريد لما وضع له لمكان المعنى المجازي وان يكون مريدا لغير ما وضع له لمكان
المعنى المجازي غير مريد لغير ما وضع له لمكان المعنى الحقيقي وهو محال والجواب ان المحال
المذكور ممنوع لزومه اذ لم يرد معناه الحقيقي من حيث انه موضوع له بل من حيث انه
داخل تحت المراد اذ المراد المجموع اي الكل الافرادي الصادق على ما وضع وما لم يوضع
له فيجمع الحقيقة والمجاز الاول واستعمل في مراد ثالث شامل لهما مسئلة
اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اتفاقا لعدم صدق حد
شيء منهما عليه قيل وكذلك الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا لعدم صدق حديهما ايضا هذا
راي الجمهور وذلك لانها لم تقع على مسمياتها المعينة بوضع اهل اللغة ولا من اهل الشرع حتى
اذا استعملت في مسمياتها المعينة يكون حقيقة واذا استعملت في غيرها لمناسبة يكون مجازا
قلنا ما ذكرتموه من عدم صدق الحد في عليها ممنوع لصدق حد الحقيقة اللغوية
عليها فان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة لا يمكن انكارها سلمنا عدم صدق حد اللغوية لكنها

سوية لا كما هو مذهب

مستعملة في غير موضوعها الاصلي فانا نسلم اذا كان الكل منقولا

وهو ان الاعلام كلها منقولة وهو ممنوع كيف وقد خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة

ومرتجلة وحينئذ قد صدق على بعضها وهو المرتجل بانه مستعمل في موضوعه الاصلي فلا تتم

دعواه الكلية سلمنا ان الكل منقول فلنكن الاعلام حقيقة عرفية خاصة وبمعنى ان يعلم

ان المراد بالاعلام هنا الاعلام الشخصية دون علم الجنس فانه يكون حقيقة ومجازا بلا

خلاف وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف يعني هل يجب ان تكون الحقيقة لازمة للمجاز

بحيث يستحيل وجوده من دونها والجمهور على جواز وجوده من دونها بخلاف العكس

وهو استلزام الحقيقة المجاز فالكل متفقون على ان الحقيقة لا تستلزمه وانه يجوز وجودها

من دونه والمختار في محل الخلاف عدمه اي عدم الاستلزام وفاقا للجمهور كالرحمن فانه

مجاز في البارئ جل وعلا اذ معناه ذو الرحمة ومعناها الحقيقي لا وجود له فيه لان معناها

رقة القلب ولم يستعمل في غيره تعالى واما قولهم رحمن اليمامة فليس باستعمال صحيح

مع انه لا يخفى على المتأمل ان هذا الاستعمال ليس حقيقيا لانهم لم يريدوا رقة القلب

وكذا عسى ونحوها من افعال المدح والذم فانها مستعملة في غير ما وضعت له مع انها

افعال ماضية فاستعملت عن الدلالة على الزمان والحدث ولم يستعمل دالة عليهما احتج

القائل بلزوم الحقيقة المجاز بان عدمه يستلزم العبث وانه غير جائز بيانه ان

فائدة وضع اللفظ للمعنى انما هو افادته به واذا لم يستعمل لم يفد به والجواب

انا لا نسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم بل صحة التجوز لما يناسبه فائدة من الفوائد

سلمنا انحصارها فيما ذكرتم فقصدها كاف في نفيه وهو اي قصدها لا يقتضي حصولها

فكم من غرض يحمل على فعل ولا يترتب عليه الغرض ولا يخرجه عدم الترتب الى العبث

مسئلة اختلف في اللفظ الواحد اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح فانه يحتمل

ان يكون حقيقة في الوطء مجازا في العقد وان يكون مشتركا بينهما قال في الصحاح انه

النكاح الوطء وقد يكون العقد والمختار ان المجاز اولى من الاشتراك لغلبته وكثرته في اللغة

حتى قال ابن جني ان اكثر اللغة مجاز والكثرة تستبطن الرجحان وقيل بل الحمل على الاشتراك

اولى وذلك لنوعين من الترجيح مفاسد للمجاز لا توجد في المشترك وفوائد للاشتراك

لا توجد في المجاز فمنها ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه فيطلق في جميع

محاله لما عرفت من ان الحقائق مطردة فلا يضطرب فيه والمجاز قد لا يطرد اذ عدم

الاطراد من علاماته فيضطرب فيه بحسب محاله ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين ان

كان مما يشتق منه والمجاز قد لا يشتق منه وان كان صالحا للاشتقاق كالامر بمعنى

الفعل اذ لا يقال منه آمر ومأمور ونحوهما كما عرفت ومنها صحة المجاز فيهما فتكثر

الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يتجوز فيه وتسميته خالد لما قيل في

القياس من ان حكم اصله لا يثبت به على ما سيأتي ان شاء الله تعالى فان قيل قد

يترتب مجازات متعددة فان لفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول مجاز في المعنى المصطلح في

الدرجة الثالثة واجيب بان ذلك مجاز لا من حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة

عرفية واما مفاسد المجاز فمنها احتياجه الى اكثر مما يحتاج اليه المشترك فان المجاز

يحتاج الى وضع للمعنى الحقيقي وآخر للمعنى المجازي شخصي او نوعي على الخلاف في اعتبار نقل

آحاد المجاز والى العلاقة والمشترك يكفي فيه الوضعان ومنها احتياجه الى معنى وضع

اللفظ بازائه لانه فرعه بخلاف المشترك لاستقلال كل معنى بالوضع اشبه او الاصل اولى

بالاثبات ومنها مخالفته للظاهر وهو الحقيقة بخلاف المشترك ومنها

ايقاعه في الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير المراد بخلاف المشترك

وعورض هذا النوع من الترجيح للمجاز بذكر مفاسد للمشترك وفوائد للمجاز

ثم مفاسد المشترك الاخلال بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فمنها

اداؤه الى مستبعد من ضد للمقصود او نقيض له اذا حمل على غير المراد منه كقولنا يطلق في

القرء والمراد الحيض فيفهم منه المنع في الطهر فيلزم الجواز في الحيض وهو نقيض المراد

او الوجوب فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده وهو ضد المراد ومنها احتياجه

الى قرينتين بحسب المعنيين بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة واما فوائد

المجاز فمنها كونه ابلغ واوجز واوفق للطبع وللمقام ويتوصل به الى انواع البديع

فيل ما عد من فوائد المجاز انما يصلح مرجحا لو لم يوجد في المشترك وقد وجد فانه يكون

ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال واوجز كالعين والجاسوس واوفق للطبع كالتلث المشترك

بين الاسد وضرب من العنكبوت والقصم واوفق للمقام اذا ابنا المشترك عن معنى

يناسبه كالعزم في قول السيد لعبده هذا اعين فاحفظه وكذا التوصل به الى انواع من

البديع كالتوحيد والايهام اذا اشتهر في بعض معانيه وتكثر المعنى بحمله على الجميع

واجيب بان الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على ما يشتمل على الجميع اولى

لانه يظن انه الغالب الاكثر في الكلام فاذا اجتمعوا سقط العلية فلا عبرة بكون الشيء من مظانها

واذا اجتمعت فلا يأتي في عدم ما هو من مظانها في المشترك علم عدمها فلا يعتبر اشتماله

على ما هو من مظانها وفي المجاز تجتمعت فلا يضر الخلو عما هو من مظانها واذا دار اللفظ

بين المجاز والنقل فالمختار ايضا ان المجاز اولى من النقل لكثرته وعدم استلزامه

نسخ الاول وهو المعنى الحقيقي بخلاف النقل فيهما مثاله لو اطلق الشارع الصيام على

الامساك المخصوص وتردد ناظر في انه وضعه له بحيث يطلقه بلا قرينة او لم يضعه له وانما

استعمله فيه مجازا من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل مع فرض تصحيح هذه

المناسبة للتجوز فالحمل على المجاز اولى واذا دار اللفظ بين الاشتراك والنقل فقد قيل

وهو قول الرازي ومتابعيه النقل اولى من الاشتراك لافراده في الحالين اي لان اللفظ

المنقول قبل نقله مفرد قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول منه وهو

المعنى اللغوي لا غير واما بعده فهو المنقول اليه الشرعي او العرفي لا غير واذا كان مدلوله

مفردا فلا يمتنع العمل به لا المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد فهو مجمل لا يعمل

به الا بقرينة وهذا بناء على مذهبه من انه لا يحمل على الجميع وقد سبق الكلام فيه ولعل

من يحمله على الجميع لا يبعد ترجيحه للاشتراك لان النقل خلاف الاصل مثاله لفظ الركوع يحتمل

ان يكون مشتركا بين الثنا والعقد المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للثنا فقط ثم نقل
الى العقد المخرج شرعا **فصل في الحروف** اعلم ان بيان وضعها ومعناها بلغ
ودفع ما يرد من الاشكال عليها يفتقر الى تقديم مقدمة وهي ان وضع اللفظ لمعناه اما
عام او خاص ومعناه اما عام او خاص فهذه اربعة اقسام **الاول** ان يكون الوضع خاصا
والموضوع له خاص وذلك كما اذا تصور الواضع زيدا وعين لفظه له لان متعقل الواضع
عند الوضع لفظ ومعنى مشخصان وهو ظاهر **الثاني** ان يكون الوضع عاما والموضوع
له عام وذلك كصيغ المشتقات فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به
مدلوله علم منه ان ضاربا لمن قام به الضرب وعالما لمن قام به العلم الى غير ذلك فقد تصور
تلك الالفاظ مجملة بمفهوم عام هو مفهوم صيغة فاعل وهذه المعاني لتلك الالفاظ بمفهوم
عام ايضا هو مفهوم من قام به مدلول المصدر المشتق منه فوضع المشتقات وضع عام
لامور مخصوصة بحيث لا يفاد بها الا تلك الامور حتى لا يصح ان يقال ضارب ويراد به مفهوم
من قام به مدلول مصدر مقابل مدلول الضرب مخصوصه وليس من خصوص المعنى تشخصه
بحيث لا يحتمل الكثرة فانه قسم اخر ستعرفه ان شاء الله تعالى بل المراد انه راجعة تحت امر
كلي **وتلخيصه** ان الواضع اذا تصور الفاظا مخصوصة في ضمن امر كلي وحكم حكما كليا
بان كل لفظ يندرج تحته فقد عينه للدلالة على كذا او بمعنى هذا الوضع وضعا نوعيا
ويترتب على هذا الوضع افهام معان غير محصورة تصورها الواضع اجمالا بامر كلي
عام من الفاظ غير معدودة واستعمالها فيها حقيقة وذلك مثل الجمع والمشتقات والمركبات
وبالجملة ما يدل بالهيئة **الثالث** ان يكون الوضع خاصا والموضوع له عام وذلك كالانسان
والفرس وغيرهما فان الواضع قد تصور لفظا خاصا ومعنى معينا كليا وعين ذلك اللفظ
لكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى وهذا هو الموافق لما ذكره الابهري من انه اذا وضع
لفظ واحد بازا معنى واحد فهذا الوضع خاص سوى كان ذلك المعنى كليا او جزئيا **الرابع**
ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاص كاسماء الاشارة والموصولات وغيرها فان الواضع
تصور لفظا خاصا ومعاني خاصة فوضع ذلك اللفظ لكل واحد من تلك المعاني بخصوصه
بحيث لا يفاد به الا واحد منها بخصوصه ووضعه لكل واحد منها باعتبار امر مشترك
بينها وذلك بان تعقل امرا مشتركا بين مشخصات فيكون آلة لملاحظتها فيصير تلك
المشخصات ملحوظة اجمالا ثم يعين ذلك اللفظ لكل واحد منها بخصوصه دون المفهوم
المشترك فمتعقله آلة للوضع ووسيلة اليه لا انه الموضوع له فالوضع عام لان متعقل الواضع
عند الوضع مفهوم كلي والموضوع له خاص لا يحتمل الكثرة فان هذا مثلا موضوع ومسماه
كل فرد مشخص من افراد المشار اليه بحيث لا يقبل الشركة وهذا القسم لا يستفاد منه
معناه الا بقرينة معينة لاستوا نسبة الوضع الى المبهمات والحروف من هذا القسم
اذ هي موضوعة باعتبار امر عام هو نوع من النسبة لكل فرد من افرادها اي النسبة بخصوصها
فان من موضوعة باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتدا لكل ابتدا معين بخصوصه
ومعلوم انه لا يتعين خصوص النسبة كالابتدا الجزئي الذي بين السير والبصرة في قولك

سرت

سرت من البصرة الا بمتعلق المنسوب اليه وتميزه وهو السير والبصرة ولا يتعقل الا بتعقلهما
وقس عليه سائر الحروف **وتوضيحه** ان الابتدا نسبة مخصوصة هي حالة تحقق
لغيره ومتعلقة به كالسير والبصرة مثلا فان اخذ مطلقا كان معنى مستقلا ملحوظا
للعقل بالذات يمكن ان نحكم عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتدا وان
اخذ متعلقا بمتعلق مخصوص كالسير والبصرة فله اعتباران احدهما ان يلاحظه
العقل من حيث انه مفهوم من المفهومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما
مستقلا ايضا يصلح ان نحكم عليه وبه ويعبر عنه بابتدا سير البصرة وثانيهما
ان يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله
ويكون المتوجه اليه قصدا ذلك المتعلق وهو بهذا الاعتبار لا يستقل بالمفهومية
ولا يصلح ان يحكم عليه ولا به فمعنى من ليس هو الابتدا المطلق ولا المخصوص بالاعتبار
الاول والا لصلح ان يقع محكوما عليه وبه قطعا لكنا لا نشك في ان المفهوم المستفاد منه
في قولك سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح لشي منهما فتعين ان يكون
معناه الابتدا الخاص بالاعتبار الثاني وهو معنى لا يتحصل ذهنا ولا خارجا الا بجعله
آلة لملاحظته ووسيلة الى تعرف حاله ثم انه يستعمل في كل ابتدا خاص حقيقة بلا اشتراك
فهو موضوع لذلك وضعا عاما ولذلك اي لما ذكرناه من توقف تعين معناه بل تحصله ذهنا
وخارجا على تعين المنسوب اليه قيل الحرف لا يستقل بالمفهومية اي لا يكون معناه حاصلا
متعينا الا بانضمام غيره اليه وتميز الحرف عن الضمير واسم الاشارة والموصول وان كانت تشترك
في انها موضوعة بالوضع العام لموضوع له خاص وفي انها لا تتعين الا بالقرينة بان الثلثة مشتركة
في ان مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصدا وبالذات صالحة للحكم عليها
وبها بخلاف الحرف وعن الموصول ايضا وان اشتركا في احتياجهما الى الغير بان الحرف يحتاج
الى غيره ليحصل معناه والموصول يحتاج الى غيره لتعين معناه والا وهو في نفسه مستقل
وانما هو مبهم عند السامع يتعين بمضمون الصلة وعن ذي وفوق ونحوهما وان كانت مشتركة
في التزام ذكر المتعلق بان مفهومها كلي لان ذو بمعنى صاحب وفوق بمعنى علو له والكاف الاسمية
بمعنى مثل ولا يستعمل الا في مفهومها الكلي والخصوص انما يفهم من هيئة المركب الاضافي كما
ان الحيوان في قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه والتقييد بالناطق يفهم من هيئة بلغ
المركب الوصفي بخلاف الحرف فان معناه جزئي كما حققناه انفا **مسئلة** اختلف في
المعنى الحقيقي للواو العاطفة فقال الجمهور الواو للجمع بين امرين فصاعدا اما في ثبوت
نحو ضرب زيد واكرم عمرو فانها تفيد ثبوت مضمون الجملتين بخلاف ما اذا طرحت فانه
يحتمل الاضراب عن الاولى نص على ذلك الشيخ عبد القاهر او في حكم كما في عطف المفردات
وما في حكمها من الجمل والمراد بالجمع المطلق عن التقييد بترتيب او معية ولا يجب الاجتماع في
زمان وهو المعني بالمعية وقيل انها تدل على المعية واستعمالها في غيرها مجاز ولا يجب
عليه صد اي عدم الاجتماع في زمان ولا يجب الترتيب بل هي للجمع المطلق المشترك بين المعية
ومطلق الترتيب المحتمل في الوجود لهما من غير تعرض في الذكر لخصوصية شي منهما او رتبي

عن ابي طالب والشافعي والفراء وثعلب وابي عبيد انها للترتيب فيدل على تأخر ما بعدها
عما قبلها في الزمان واستعمالها في غيره مجاز وقال المؤيد بالله في شرح التجريد وعند بعض
الشافعية ان الواو في الشرع توجب الترتيب وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى فصل لربك وانحر
على وجوب تقديم الصلاة على الاضحية احتج الجمهور اولا بقوله لاجماع ائمة العربية
قال ابو علي الفارسي انه مجمع عليه وذكر سيبويه انها في خمسة عشر موضعا من كتابه وقيل
في سبعة عشر موضعا ثانيا بقوله لامتناع الترتيب في تقابل زيد وعمرو مع صحته
بالاتفاق وذلك لانه لا يتصور الترتيب في فعل يعتبر في مفهومه الاضافة المقتضية للمعية
ولذلك لا يصح تقابل زيد ثم عمرو وثالثا بامتناع الترتيب ايضا في جاء زيد وعمرو قبله مع الاتفاق
على صحته وذلك لان الواو يدل على مجيء عمرو بعد زيد وقبله على مجيئه قبله فيتناقض
واعترض القائلون بانه غاية ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا يلزم
كونها حقيقة فيه غايته ان يقال انه مجاز خلاف الاصل مقبول لكن يجب المصير اليه اذا
دل الدليل عليه وما سنذكره من الادلة يدل على الترتيب واجيب بان هذه معارضة
وهي لا تنفي صحة الدليل بل غايته لو تم دليلهم توقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما
وانه لا يتم كما سترى فلا يعتد به فلا يرتكب المجاز لاجله واحتج القائلون
بان الواو يفيد الترتيب اما اولا فانه وقع فهم الترتيب من قوله تعالى اركعوا واسجدوا
فكان السجود بعد الركوع ولولاه لجاز الامران قلنا فهمه مما ذكرتم ممنوع ولعله مفهوم
من غيره مثل قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي مع تقديمه الركوع على السجود
اذ لا يلزم من موافقة الحكم لما نطق دليلا كونه منه لجواز استفادته من غيره ولا يلزم من
عدم دلالته عليه عدم الدليل عليه مطلقا لجواز ان يكون هناك ادلة كثيرة ولا يصح قولكم لولاه
لجاز الامران واما ثانيا فبانه فهم الترتيب في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
من الواو وذلك لانها لما نزلت الاية الكريمة قال صلى الله عليه واله وسلم ابدأوا بما بدأ الله
به اخرجه الدارقطني في السنن عن جابر فصرح بوجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به وتفهم
ترتيب الوجوب عن امره عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك والجواب
انه لنا لا علينا فان الترتيب مستفاد من قوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به ولو كانت
للترتيب لفهموه من الاية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فيحتاجوا الى قوله ابدأوا فلما سألوا
علمنا انها ليست للترتيب واما ثالثا فبما روي انه خطب اعرابي عند رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال
صلى الله عليه واله وسلم بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فلولا انكاره
صلى الله عليه واله وسلم لقول الاعرابي ومن عصاهما ملقنا له بقوله قل ومن عصى الله
ورسوله يدل على ان الواو للترتيب والا لم يكن بين العبارتين فرق فما كان للرد والتلقين معنى
والجواب لا نسلم انحصار الفرق فيما ذكرتم من الترتيب اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم
ليس في القران مثله فرد عليه لترك التعظيم الذي كان يحصل بالافراد بالقرآن وبدلالة
عليه ان معصيتهما لا ترتيب فيها

البحث الثالث في الاحكام

وهو

اربعة فصول

اربعة فصول الاول فيما يتعلق بمباحث الحاكم الثاني فيما يتعلق بمباحث الحكم من وجوب
وحظر وغيرهما والثالث فيما يتعلق بالمحكوم فيه اعني فعل المكلف والرابع فيما يتعلق بالمحكوم
عليه اعني المكلف

فصل

الحاكم الشرع اتفاقا بين المعتزلة والاشعرية قالت الاشاعرة
ما نهى عنه الشرع تحريما او تنزيها فهو قبيح وما لم ينه عنه الشرع فهو حسن كالواجب والمندوب
والمباح عند الزهري وكفعل الله تعالى فانه حسن بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه
لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق وفعل الصبي مختلف فيه والاقرب ولكن هذا وقالوا لا
حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في
الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح
للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم
يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب
ومن الوجوب الى الحرمة والعدلية تبعا لقولهم في ذلك كله ويقولون العقل حاكم بهما
انهما وهما عائدان الى امر حقيقي اما الذات او وصف ملازم او وجوه واعتبارات على
اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف فلا يجوز العكس الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن
والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما يصير الفعل اليه
من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول
وبالله التوفيق الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن
كون الصفة صفة كمال والقبح كونها الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي كمال لمن
اتصف به وارتفاع والجهل قبيح اي نقصان لمن اتصف به واتضاع ولا نزاع في ان هذا المعنى
امر ثابت للصفات لا نفسها يدركه العقل الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته فما وافق
الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن ايهما وقد يعبر عنهما
بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما
لا يكون ايهما وهذا ايضا يدركه العقل اتفاقا ويختلف بالاعتبار الثالث ملاءمة الغرض
ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن ايهما
تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فالحسن ما تعلق به
المدح والثواب والقبح ما تعلق به الذم والعقاب وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما
هذا في افعال العباد وان اريد تعميمهما بما يشمل افعال الله تعالى اقتصر على تعلق المدح والذم
وهذا هو محل النزاع فعند الاشاعرة هو شرعي لان الافعال كلها عندهم ليس شيء منها
يقتضي في نفسه مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر
الشارع بها ونهيه عنها وعند العدلية عقلي لان للفعل في نفسه مع قطع النظر الى الشرع
جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا الا ان تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة وقد يدركها بالنظر وقد
لا يدركها بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم اخر
يوم من رمضان او مقبحة كما في صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم

موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما فما صار ... ثم إنهم اختلفوا فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب أبو الحسين إلى إثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن إذ لا حاجة إلى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب أبو علي وعليه المتأخرون إلى أن حسن الأفعال وقبحها ليس لذواتها ولا لصفات حقيقية فيها بل لوجوه مختلفة بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تأديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول إن المختار أن العقل حاكم بحسن الأشياء وقبحها لوجوه أولها ما أفاده بقوله لأن الناس طرا يحكمون بقبح الظلم والكذب الضار ويذمون عليه أي على ما يحكمون بقبحه وليس ذلك بالشرع إذ يقول به المنكر للشرع وغيره من منكري الشرائع ويعرف به قطعا ولا العرف لاختلافه أي العرف باختلاف الأمم وهذا لا يختلف بل الأمم قاطبة متفقون عليه واختلاف الأديان والأديان والأخلاق والأقطار والأزمان يمنع حصول عرف عام يكون مبدأ لذلك الجزم المشترك عادة وكذلك العدل والصدق النافع والإحسان فإن الناس طرا يحكمون بحسنها واستحقاق المدح عليها كل ذلك بديهة العقل على بديهة والمنع مكابرة صريحة عند الإنصاف فلا يرد ما قيل أن جزم العقلاء بالحسن والقبح في الأمور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص وثانيها وهو طريق الرازي بخلاف الأول فإنه حقيقي قوله وأيضا لو لم يكن عقليا كما اقتضاه مذهبكم من أن القبح إنما هو لأجل النهي الذي لا يتصور في أفعاله تعالى لحسن منه الكذب تعالى وخلق المعجزة على يد الكاذب وفي ذلك إبطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية إذ لا يمتنع صدقه تعالى عن كذبه ولا النبي عن المتنبي وأجيب بأنه نقص والنقص على الله تعالى محال وهو ساقط قال في المواقف وشرحه واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما تختلف العبارة دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى وأجيب بأن امتناع الكذب عليه إنما هو لخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وذلك يعلم بالضرورة من الدين قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد ثم قال فإن قيل صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنما يعلم بتصديقه تعالى له وإنما يدل تصديقه على تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا امتنع عليه تعالى الكذب فيلزم الدور قلنا التصديق بالمعجزة وهو تصديق فعلي لا قولي ثم قال وكيفية دلالتها أنا نعلم بأن أجرى الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها ولا يخفى بأن هذا الكلام من المصنف مع أنا نقطع بأنه قد لا يحصل للبعض العلم بالصدق لعدم الطريقة في المعجزة فلم يخلق فيه فلم تتم عليه الحجة وبطلانه معلوم فالحق أن خلق المعجزة على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته ممتنع وقوعا في حكمته لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من الله تعالى وثالثها وهو الرازي أيضا لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل ثبتا شرعا فقط لجاز التعاكس فيهما

فإن الشارع جوز أن يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الإساءة وقبح الإحسان وذلك باطل بالضرورة وأجيب بأن الباطل بالضرورة حسن الإساءة وقبح الإحسان بالمعنى الأول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه وقد أشرنا إلى دفع هذا الجواب في أثناء دليل الأول وقد استدل على إبطاله بأدلة ضعيفة والزائد عما ذكرناه تركناها اختصارا قالوا أولا لا يخفى على ما ذهبوا إليه من نفي حكم العقل بهما العبد مجبور في أفعاله وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لأن ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا بيانه أن العبد إن لم يتمكن من الترك فلا يخلو إما أن يتوقف الفعل فهو الجبر لأن الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع وإلا أي وإن لم يكن كذلك بل تمكن من الترك فلا يخلو إما أن يتوقف وجود الفعل منه على مرجح للفعل على الترك أو لا فإن لم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب مرجح وجوده على عدمه فاتفاقي أي فالفعل اتفاقي صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لأن الفعل الاختياري لا بد له من إرادة جازمة ترجحه وإلا يكن كذلك بل توقف وجود الفعل منه على مرجح لفعله على تركه فإما أن يكون ذلك المرجح من العبد أو لا فإن لم يكن من العبد فالفعل مثله وإن كان من العبد عاد التقسيم بأن ينقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه فيتسلسل وهو محال فيكون العبد مضطرا لا اختيار له في أفعاله على جميع التقادير فكان مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالإجماع المركب أما عندنا فإذ لا مدخل للعقل فيهما وأما عندكم فلا يتهما من صفات الأفعال الاختيارية ورد ما تمسكوا به أولا بما علم بالضرورة فلا يصح دليلهم نصب في مقابلتها لأنه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة بيانه أن كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختيارا في أفعاله ويجد الفرق بين الاختياري والاضطراري كحركتي الصعود والسقوط ويعلم بالضرورة أن الأولى تستند إلى قدرته واختياره وأنه لولا اختياره لم يصدر عنه شيء منهما وثانيا بلزوم جريه أي الدليل في أفعال الله تعالى بأن يقال إن لم يتمكن من الترك فهو الجبر وإلا فإن لم يتوقف على مرجح فاتفاقي إلى آخره فيلزم قطعا بنقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى وثالثا بلزوم نفي الحسن والقبح الشرعيين لأنهما في الشرع من صفات الأفعال الاختيارية اتفاقا فإن حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف بحسن ولا قبح في الشرع ويستلزم أيضا كون التكاليف بأسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به ورابعا بأنا نختار ما أشرنا إليه بقولنا إن المرجح لفعل العبد على تركه هو الإرادة للفعل التي شأنها الترجيح والتخصيص فلا يلزم كون العبد مجبورا في أفعاله وهذا هو الحق وما قبله إما نقض أو في حكمه وأجيب عن الأول عن الأول بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بأن مرجح فاعليته تعالى قديم وهو إرادته القديمة فلا يحتاج إلى مرجح آخر بخلاف مرجح فاعلية العبد فإنه حادث فيحتاج إلى مؤثر فإن صدر عن العبد تسلسل وإلا كان مجبورا في فعله وعن الثالث بأنه لا يجب تأثير قدرة الفاعل في الشرعي بل يجب أن يكون مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة بخلاف العقلي وعن الرابع بأن الاختيار والإرادة من فعل الله تعالى لأن اختيار العبد ليس باختياره وإلا لزم التسلسل فبطل استقلال العبد بفعله والجواب

عن بان حصول الضروري وجود الفعل لا بايرها معا لطه وعدول عن الانصاف فانه لا
طريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري باختيارنا في افعالنا وعدم توقفها على شيء
سوا ارادتنا ثم اذا وجدنا مختارا نتمكن من فعل دون اخر علمنا وجودها في الاول دون
الثاني ولولا تعلقها بافعالنا وتاثيرها فيها لم يعلم وجودها اصلا على ان نفي تاثيرها يرفع
فائدة خلقها اذ وجودها ولا اثر لها كعدمها **وعن الثاني** بانه لا يفيدكم ما ذكرتم
لان ارادته تعالى قديمة عندكم وفعله تعالى مستند اليها وجوبا عندكم وهي مستندة الى
ذاته بطريق الايجاب واذا وجب الفعل بما ليس اختياريا لله تطرق اليه الايجاب **وعن
الثالث** بان ما ذكرتموه لا يدفع الجبر المنافي للاختيار بالضرورة وجعل بعض افعال الواجب
احسانا يا مر دنگمیه تكذبها الجمعند **وعن الرابع** بانا لا نسلم ان الارادة من فعل الله
تعالى بل من فعل العبد ولا يلزم التسلسل لان المحتاج اليها هو المتوجه اليه قصدا الا
الحاصل بتبعية القصد الى غيره **قالوا** ثانيا لو كان قبيحا عقلا لقام المعنى الذي هو القبح
بالمعنى الذي هو الفعل **لان** اي القبح وكذلك الحسن ليس نفس ذات الفعل ولا جزءها بل
هو امر زائد على الذات **لتعقل الذات دونه** ثم انه موجود **لانه نقيض اللاقبح القائم
بالمعدوم** والقائم بالمعدوم معدوم فالقبح موجود والا لزم ارتفاع النقيضين والثاني
باطل لان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف ولا يتصور الا
في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك
الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس متحيزا بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به
غيره **ويرد عليه في الشرعي** بان يقال لو كان قبيحا شرعا لقام المعنى بالمعنى الى اخره **وكذا
الحدوث** فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيه وكذلك
الوجود والامكان والقدم والثبوت ونحوها **ومنع الاولى** وهي الشرطية وما ذكر في بيانها
باطل **فان نقيض العدمي لا يجب وجوده** فيجب ان يكون الشيء ونقيضه معدومين معا
وموجودين معا وسقطتين **وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق** دون الوجود
وتحقيقه ان الوجودي يطلق على معنيين الموجود وما ليس في مفهومه سلب
والعدمي يقابله فيهما والنقيضان لا بد ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا بالمعنى الثاني
لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه مفهوما اعتباريا ليس فيه
سلب ولا يجب ذلك بالمعنى الاول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود في الخارج اما الممتنع ارتفاعهما
ارتفاعهما في الصدق **ومنع الثانية** وهو قيام المعنى بالمعنى لانا لا نسلم ان القيام التبعية
في التحيز كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا يصير به ذلك
الشيء نعتا للاخر والاخر منعوتا وسواء الجوهر وغيره **وتحقيقه** ان التحيز صفة
للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيز الجوهر والا فان قلنا بوجوب التحيز القائم بذلك
الجوهر فلا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان التحيز بمعنى التحيز
فقد استرطا قيامه بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء لنفسه وتقدمه عليه وان قلنا بعدم
التحيز القائم بالجوهر كان كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز اخر به قبله فيتسلسل **فصل**

في تعريف الحكم واقسامه وما يتعلق باقسامه من الاحكام **الحكم** في الاصطلاح **ما تعلق شرعا
او عقلا بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا او وضعا** الاحكام منها ما هو من صفات الاعيان
كالطهارة والنجاسة ومنها ما هو من صفات الافعال كالحسن والصحة والبطلان والفساد
والانعقاد والنفوذ ومنها ما ليس صفة كالعلل والاسباب والشروط والامارات والمقصود
بالبحث ما يشمله الجميع **والمراد** بالتعلق ما يشمل تعلق الصفات بموصوفاتها والعلل
والاسباب بمعلولاتها ومسبباتها ونحو ذلك وقوله شرعا او عقلا يشمل الاحكام الشرعية
والعقلية لما تقرر من اثبات حكم العقل ويخرج ما تعلق لا من جهتهما كالتعلق اللازم بالموجود
وفعل المكلف يخرج نحو قوله والله خلقكم وما تعملون وما تعلق بفعل الصبي والمجنون والنائم
وغير ذلك وقوله اقتضاء او تخييرا او وضعا يخرج ما عدا الخمسة والسبب والشرط والمانع لان
الوضع عبارة عن جعل الشيء سببا او شرطا او مانعا وهي الحكم المبحوث عنه **تكليفي ووضعي
الاول** وهو التكليفي **خمسة** اقسام ويسمى تكليفيا لكون بعض اقسامه كذلك وان كان بعضها
غير تكليفي ولا مشاحة في الاصطلاح وانقسم الى الخمسة **لان متعلق الحكم** اي الدليل عليه اما
ان يقتضي الفعل اولا ثم **ان اقتضى الفعل** فاما ان يمنع من الترك اولا **فان منع من الترك
فوجوب والا فندب** وان لم يقتض الفعل فاما ان يقتضي الترك اولا **فان اقتضى الترك**
فاما ان يمنع من الفعل اولا **فان منع من الفعل فحظر والا فكراهة** وان لم يقتض الترك
والمفروض انه لم يقتض الفعل فلا محالة يكون مخيرا وهو قوله **وان خير فاباحة** فهذه خمسة
اقسام **وهذه مسائل** تتعلق بها فللواجب ست وللمندوب ثنتان وللمحظور ثنتان
وللمكروه واحدة وللمباح ثلاث **مسئلة** قد عرفت الوجوب **والواجب** متعلقه
فهو فعل اقتضاه الدليل ومنع من تركه وهكذا سائر الاقسام وقد افاد التقسيم المذكور
سابقا حدودها وحدود متعلقاتها وللواجب حدود غير ما اخرجه التقسيم ذكر منها
قوله **ما يذم تاركه بوجه** ما اي فعل يستحق تاركه في الشرع او العقل الذم على تركه فخرج عنه
سائر متعلقات اقسام الحكم كلها اذ لا يستحق تارك شيء منها ذما **وقوله** بوجه ما يتعلق
بقوله تاركه زيد لادخال ما لا يستحق تاركه الذم كيف ما تركه من الواجبات وانما يذم بوجه
دون وجه وهو فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره والواجب المخير فانه يذم اذا
تركه مع الاخر واما الموسع فقد اخرج من دون زيادة هذا القيد لان تركه انما يتحقق بتركه
في جميع الوقت لا في بعضه **فان قيل** يا ايها يدخل ما ليس فاسد المحدود كصلوة
النائم والناسي وصوم المسافر فان تارك احدها يستحق الذم على تقدير سقوط العذر
اجيب بالمنع فان ترك احد بالكفاية مثلا مردد بين ان يترك فيذم وان لا يترك فلا يذم
وهذا الترك بحاله لم يتغير وقد تغير حاله بخلاف ترك النائم فان عدم النوم بعد تركه
ولا يبقى حينئذ هذا الترك بحاله والمتغاير اذا ارتفع احدهما لم يرد الاخر نقضا عليه
توضيحه انه اذا ترك واجب فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف فالتارك به
تارك للواجب بذلك الترك المخصوص والذم انما يلحقه بسببه بمعنى استحقاق التارك
للذم استحقاقه بسبب ذلك الترك الذي ترك به الواجب وتارك الكفاية يذم في الجملة بسبب

تركه الذي هو تارك للكفاية بذلك الترك لان تركه الكفاية ترك واحد لا تعبر في نفسه بانيا الضرو عدمه واذا ابان بغيره لحقه الذم بذلك الترك وان اتى بغيره لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق بسببه استحقاق الذم على وجه فلو لم يقيد الحد بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم الى الفهم وخرج الكفاية والمخير واذا زيد دخلا قطعا واما التارك الذي هو النائم مثلا فان تركه في حال النوم مغاير لتركه حال عدمه ولا يلحقه بسبب الترك الاول استحقاق ذم اصلا فلا يصدق عليها انه يستحق الذم على تركها ترك اخر وهو الترك الحاصل عند عدم النوم فعلم ان ترك الكفاية والمخير وترك النائم متغايرات بالوجه المذكور اعني التغير وعدمه **وملخصه** ان فرض الكفاية والمخير وصلوة النائم خارجة عن الحد بدون القيد لكن خروج الاولين بسبب العموم في استحقاق الذم وخروج الثالث بسبب استحقاق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك له به فاذا زيد القيد ارتفع العموم فقط فدخل الاول دون الثاني لبقاء خروجه على حاله والواجب مرادف الفرض عند الجمهور وقالت الحنفية ووافقهم الناصر والداعي الفرض قطعي وهو ما كان دليله قطعي الدلالة والسند والواجب ظني وهو ما كان دليله ظني الدلالة او السند او كليهما **واعلم انه لا نزاع في** تفاوت مفهومي الفرض والواجب لغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد فان جاحد الاول كافر لا الثاني وتاركه العمل بالاول فاسق لا الثاني **وانما النزاع فيهما** هل هما لفظان مترادفان منقولان من معنييهما اللغويين الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني او نقل كل واحد منهما من معناه الى معنى مخصوص فالفرض هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بدليل قطعي والواجب هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بدليل ظني وهذا امر اصطلاح فلا معنى لاحتجاج ابي حنيفة بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن فلا يكون المظنون مقدرا علينا لاجل انه ظني وكونه ساقطا علينا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على انه يقال لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع **قال في التوضيح** وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا وينقسم الواجب بالنظر الى ذاته الى معين كصلوة الظهر وصلوة الجنازة ومخير كخصال الكفارة وبالنظر الى فاعله الى فرض عين وهو ما لا يسقط عن مكلف به بفعل مكلف اخر كصلوة الظهر ومنه خواصه صلى الله عليه واله وسلم وفرض كفاية وهو بخلافه كصلوة الجنازة وبالنظر الى وقته باعتبار كونه زائدا عليه او مساويا له الى مضيق وهو ما كان الوقت فيه بمقدار الفعل كالصيام وموسع وهو بخلافه قال

الثاني

الماضي عند الله الواجبات المؤقتة مضيقة كانت او موسعة لا يكون الا في الواجبات الشرعية فاما الواجبة التي اوجبها الله تعالى بقضية العقل فلا يدخلها الوقت عليه كانت او عملية وان كان فيها ما يجري مجرى المضيق كالمعارف الالهية ورد الوديعة والدين عند المطالبة وفيها ما يجري مجرى الموسع كرد الدين والوديعة اذا وكل صاحبها ذلك الى من هو من توجه عليه وباعتبار وقوعه في وقته او خارجه الى اداء واعادة وقضاء وسيأتي ان شاء الله تعالى وبالنظر الى نفسه ووجوده الى مطلوب عينها ومقيد بها وسيأتي ان شاء الله تعالى **مسألة** اختلف في الامر اذا ورد باشياء على التخيير كالكفارات الثلاث هل يكون كلها متعلق الوجوب ام لا والمختارات متعلق الامر الوجوب في الواجب المخير الجميع بدلا اي على جهة البدل بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره لنا وبقي على جهة وجه الوجوب وهو قول اصحابنا والمعتزلة وبعض الفقهاء للاشتراك في خطاب الايجاب فلكل منها حظ فيه يعني ان الشارع قد شرك بين هذه الاشياء كالكفارات الثلاث في الخطاب المفيد للايجاب ولفظ او موضوع للتخيير فيان ان لكل واحد منها حظا في الوجوب على البدل اذ لا نعني بوجوبها على البدل الا انه تعالى اوجبها علينا وخيرنا في تأديتها بايها شئنا فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول اما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا **قال الاشاعرة** واكثر الفقهاء بل الواجب منها واحد لا بعينه وفسره المتأخرون بالقدر المشترك بينها وهو ما اشار اليه بقوله لا مبهم و**احتجوا اولا** بانه وقع الجزم بجواز الابهام لانه لو قال اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور واياما فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع تذم لتركك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال ثم النص دل على وجوب واحد من هذه الامور فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول اما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا **والجواب** ان الوجوب لازم للامر ومستفاد منه فاذا تعلق بالواحد المبهم تعلق الوجوب به ايضا وان تعلق بكل واحد كان الوجوب ايضا كذلك فيقول ان اريد بالامر المبهم المعلوم بوجه ما اي من غير نظر الى متعلقه الجمعي ما اذا هو فعين النزاع اذ لا نزاع لنا في جواز تعلق الامر به ظاهرا وهو الذي وقع الجزم به وان اريد بالامر المبهم ما يتعلق به حقيقة فعينه اي عين النزاع وهو مصادرة على المطلوب على ان الجزم بجواز تعلق الامر المبهم حقيقة يتوقف على امكان المبهم في نفسه ووجوده في الخارج والاكثر يكلفها بالمحال وهذا معنى قوله ثم الجواز يتوقف على امكانه وهو ممنوع اذ النزاع في وجود الماهيات في الخارج ظاهر لا يخفى وادلة الامتناع اوضح واقوى ولهذا زيادة تحقيق في مباحث الامر ان شاء الله تعالى وايضا يمكن معارضة ما ذكروه بان يقال نجزم عقلا بجواز الامر باشياء على البدل لانه لو قال اوجبت عليك كل واحد من هذه الامور على البدل فايا فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع فقد اخللت بالواجب لم يلزم منه محال ثم النص دال على وجوبها فالمتعلق الامر بها فيجب الحمل عليه الى اخره **احتجوا ثانيا** بانه لو كان التخيير بمعنى وجوب الجميع للزم تزويج وجوب الكفوين الخاطبين واعتاق جميع الرقاب في الكفارة المعنى منها العتق وهو خلاف الاجماع لان الامة اجمعت على وجوب

بزوج واحد من الكفوين الخاطبين بالتعيين وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة بالتعيين
والجواب بان تعالى اذا قال ان زوج هذه لكم وجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب تزويج
الجميع معا واعتاق الجميع معا ممتنعا للاجماع هذا لم نقل بوجوب الجميع معا فالوجوب
لا على جهة البدل عن لازم لنا انما نقول بان الجميع متعلق للوجوب على معنى انه لا يجوز
الاخلال بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل
واحد واحد او تركه وان اريد ثم الجميع بهذا المعنى التزمنا اللازم وليس مخالفا للاجماع انما
المخالف له هو المعنى الاول وقيل الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو ما يفعل فيختلف
بالنسبة الى المكلفين وقيل الواجب واحد غير معين عند المكلف لكنه معين عند الله
تعالى ويسقط الوجوب به ان فعله ويسقط بالاخر ان لم يفعله بل فعل الاخر **وظاهر**
عبارات القدماء ان هذا بعينه مذهب الفقهاء وافهم من الاشعرية وجعلوه وما
قبله قولا واحدا فتارة يحملون المعين عند الله ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة الى
المكلفين وتارة يحملونه واحدا ويسقط الوجوب به وبالاخر **وفي عبارة المحصول**
ما يفهم ما ذكرناه **اما الاول** فحيث قال فان قيل انما جاز حصول الاجماع على ان
المكفر يأتي بايها واحدة منها فقد ادى الواجب لان الواجب منها عند الله هو الذي
يفعل ويعني لنا وجوبه بالفعل ثم اجاب عنه **واما الثاني** فحيث قال ولو كان كذلك
لوجب ان يجعل للمكفر طريقا الى التمييز بين ما هو واجب منها وبين غيره ليميز له الواجب
من تركه **واما التصريح** فلم يصرح بهذين القولين احد فتعين قول التراجم **فقال**
في المحصول ههنا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة وترويه المعتزلة عن اصحابنا
واتفق الفريقان على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا
ان الله تعالى يعلم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه **والحجة** لهذين القولين
اما الاول فالاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب باي منها فعل واما الثاني فلوجوب علم
الامر بما امر به لاستحالة طلب المجهول وبطلانهما اي القولين واضح غير خفي وما ذكر
متمسكا لهما ظاهر السقوط **اما الاول** فلان الخروج به عن عهدة الواجب لكونه واجبا
على جهة البدل او لكونه احدها لا بخصوصه **واما الثاني** فلان علم الامر بالمامور به
حاصل لتعلق الامر بالجميع ولهذا اشترط ان يكون التخيير بين امور معينة او لانه يكفي في علمه
به ان يكون مميزا عنده وذلك حاصل على القول بالمبهم لتميز المبهم عن غيره من حيث تعينها
ويلزم على الاول تفاوت المكلفين فيه فيكون الواجب على زيد غير الواجب على عمرو واذا
اختلفا في الفعل وذلك باطل بالنص والاجماع اما النص فلان الاية الكريمة دالة على ان كل خصلة
من الخصال مجزية لكل مكلف واما الاجماع فلان العلماء مجمعون على ان الكل متساوي ذلك وان
من كفر بخصلة لو عدل الى اخرى لاجزأته ووقعت عن الواجب عليه وايضا يلزم انه لو
فعلها في وقت واحد لكانت واجبة عليه جميعها ولو لم يفعل شيئا منها لم يجب عليه شيء
وذلك معلوم البطلان وعلى الثاني بانه يصدق على المكفر انه غير آت بالواجب اذا اتى بغيره
لابد وهو خلاف الاجماع لانعقاده على ان الشخص الآتي باي خصلة شاء آت بالواجب **مسألة**

قوله التراجم

اختلف في فرض الكفاية كالجهاد وسمي به لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه فقال
اصحابنا وعليه الجمهور انه يتعلق بالجميع ويسقط بفعل البعض وقيل انما يتعلق بالبعض ثم
اختلفوا فقال الرازي والسبكي هو بعض مبهم وقيل معين عند الله وقيل من قام به **احتج**
الاولون بقوله لاثم الجميع بالترك اتفاقا والتأثيم ليس الا بالواجب ولانه ان اريد بالمبهم
بعض الافراد في تكليف الغافل وان اريد القدر المشترك كما قيل في الواجب المخير فهو كلي لا يمتثل
تكليفه **واحتج القائلون** بالبعض بتعلقه بالبعض بانه يسقط بفعل البعض
ولو وجب على الجميع لما سقط **والجواب** ان هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب
عن الجميع بفعل البعض اذا حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه وثبت ان
السقوط بالبعض لا يستلزم تعلقه به اي بالبعض **احتجوا ثانيا** بانه ثبت الامر
بواحد من خصال الكفارة وهو واحد مبهم فليثبت امر واحد مبهم لا لا صالح للجمع غير الابهام
وقد علم الفارق **والجواب** ان ما ذكروه من جواز كون مبهما قياسا على الامر بمبهم
مدفوع بمنع الاصل المقيس عليه وهو الامر بواحد مبهم او بالفرق بين ابهام المامور
به وابهام المامور وذلك لان اثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواحد غير معين
وقد يقال الفرق المانع لو كان مذهبهم اثم واحد بالترك اما اذا كان مذهبهم اثم الجميع
بسبب ترك الجميع فلا ومذهبهم ذلك للاتفاق على اثم الجميع فالاحسن في الفرق ما عرفت قريبا
احتجوا ثالثا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهو يصرح بالوجوب على
طائفة غير معينة من الفرقة **واجيب** بان الظاهر يؤول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعا
بين الادلة فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فيؤول هذا
بان فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع ويكون بالبعض والقول بكون البعض
الذي يتعلق به الوجوب على الكفاية معينا عند الله من تكليف الغافل وهو باطل لان
علم المكلف بتكليفه بما كلف به شرط في التكليف على ما حقق ان شاء الله تعالى والمعين عند الله تعالى
فقط لا يمكن علمه بانه مكلف به او هو ظاهر وهكذا القول بكونه القائم به لانه يستلزم عدم
تكليفه اي من يقوم به قبله اي قبل القيام به لعدم القيام وايضا يستلزم ان لا يكلف ان ترك
فرض الكفاية فلم يقم به احد **مسألة** اختلف اهل العلم في الامر المؤقت بوقت يفضل
عن المامور به وهو المعروف بالواجب الموسع كالامر بصلاة الظهر هل يتعلق بالجميع او باوله
او باخره فالجمهور على ان فعله واجب في جميع الوقت موسع فيه في اوله ووسطه وآخره **ثم**
اختلفوا فقال المنصور بالله واكثر اهل هذا القول لا يجب على المؤخر عن اول الوقت العزم فيه
على الفعل بعينه الوقت وقال ابو طالب وابو علي وابو هاشم وابو بكر الباقلاني يجب العزم فيه على
الفعل ورواه المؤيد بالله عن القسم عليه السلام **احتج** الجمهور اولا بان الامر مقيد بجميع
الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون
الجزء الاول من الظهر مثلا منطبقا على الجزء الاول من الوقت والجزء الاخر على الاخير ولا تكرار
في اجزائه بان ياتي بالظهر في كل جزء يتسع من اجزاء الوقت فان ذلك باطل اجماعا وليس في الامر
تعرض للتخيير بين الاجزاء والعزم ولا للتخصيص باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة

بل ظاهره سنفي التخيير والتخصيص ضرورة دلالته على وجوب الفعل بعينه وعلى تساوي نسبته الى اجزاء الوقت فثبت ان حجة موجب الموسع وقت اداه بالتعيين لاول الوقت بعينه او بعض من العزم او نعينا ا ولا اخره عينا باطل فوجب القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته **واحتجوا ايضا** بانه لو كان وقته جزءا معينا فاما ان يكون اوله او اخره ١ اذ لا قائل بغيرهما وحينئذ يلزم ان يكون الفاعل في غيره مقدما او قاضيا والمقدم لا يصح كقبل الزوال والتاخير عصيان وكلاهما خلاف الاجماع **احتج اهل العزم** بان التاخير ترك للواجب فيكون الى بدل والا خرج عن كونه واجبا اذ الواجب ما يستحق الذم والعقاب على تركه فاذا لم يجب فعله ولا فعل بدله خرج عن صفة الوجوب **واما** ان البدل هو العزم فلما في المجزي الدليل عليه ما تقرر في العقل والشرع من ان العزم بدل عن كل واجب متراخي ولا يعني له بدل لا سيما فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين ورد الوديعة والمظالم والغصوب وما يجري مجراها واذا ثبت قيامه في هذه المواضع مقام الفعل عند تعذره حكمنا بان العزم بدل عن كل واجب واجب في الواجب الموسع فيه الى بدل اثبتناه مقامه للدلالة التي ذكرناها **والجواب** انا لا نسلم ان التاخير ترك للواجب مطلقا وانما يكون تركا لو اخره عن وقته المضروب ولو سلم فلا نسلم انه لو لم يكن الى بدل خرج عن كونه واجبا وقولكم الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب ليس على اطلاقه بل بوجه من الوجوه كما تقدم واما القول بوجوب العزم الخاص ان احر فمما لا دليل عليه كما قال المنصور بالله في صفوة الاختيار لا دليل على وجوب العزم الذي ذكروه وانما يجب العزم على وجه الجملة على اداء الواجبات وترك المقبحات **قال الامام المهدي** في المنهاج الصحيح هو قول من لم يجعل له بدلا في اول الوقت ووسطه اذ المصلحة انما هي فيما عين الله سبحانه وتعالى وجوبه ولم يعين الا الصلاة دون العزم ولما كانت المصلحة بفعلها مستوية في جميع ابعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتاخير اشهى **وقيل** متعلق الوجوب اوله وهذا الاكثر اصحاب الشافعي ثم اختلفوا اذا اخر عن اوله ففعل في الاخر وقت نادبه لكن الفرض لا وقت وجوب له فيسمى فعله فيه اداء وقضاء فجعلوا الوجوب متعلقا باول الوقت لكن المكلف مخير بين فعله فيه وتاخيره عنه الى اي الاوقات التي تاتي بعده حتى يدخل وقت العصر مثلا فالمفعول اولا مؤدى في وقت الوجوب والمفعول ثانيا مؤدى في وقت الوجوب غير ان الشرع اباح التاخير الى وقت معلوم **وقيل** هو وقت قضاء فيأثم بالتاخير عن اوله كما نقله الشافعي عن بعضهم وقال بعضهم انه في نيته مسد الاداء للاجماع على نفي الاثم وهذا معنى قوله فان اخر فالاداء والقضاء قولان **وقيل** متعلق الوجوب من الوقت اخره وهو قول الاكثر من اصحاب ابي حنيفة ثم اختلفوا فيما فعل في اول الوقت فمنهم من ترك كونه معجلا للفعل قبل اخر الوقت بصير الفعل نفلا يسقط الفرض كالوضوء قبل دخول الوقت ورد بانه لو كان نفلا لجاز ان يؤدي بنية نفل **ومنهم** من ترك انه واجب معجل وهو ما اشار اليه بقوله او واجبا معجلا كالركوع المعجلة قبل وقتها فيـ

دهو

ـد وهو باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا وروي عن الكرخي انه فرض موقوف وهو ما اشار اليه بقوله او فرضا ان بلغ المكلف اخره لانكشاف الوجوب عليه والا يبلغه مكلفا فنفل لانكشاف عدم الوجوب عليه **ورد** بان الفعل لا يكتسب حكما بعد نقضه فهذه اقوال للحنفية وقد روي عن الشيخ ابي الحسن الكرخي ايضا انه نفل يسقط الفرض وانه يوافق القول المختار **واختلف** فيمن اخر الموسع عن اوله مع ظن الموت او عدم بلوغ اخره فمنهم من قال بانه عاطف في واجب لا يوقته لان الشرع ورد باستمرار وجوبها الى اخر وقته الوقت المضروب ولا اشكال المطوف فيه متاخر عن الوقت في كل وقت وحال وفي كل مكلف ومن قال بانه عاص يقول بانه ياثم مؤخر بلا عذر مع ظن المانع كالموت ونحوه العقل للجزاء فان لم يظن المانع فلا اثم عليه اتفاقا فان لم يقع المانع المظنون فالفعل اداء الصدق حده عليه **وقيل** قضاء وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني لانه صار وقته شرعا قبل ذلك الوقت بحسب ظنه فان اخر نيته اي نية القضاء **ضعيف** اذ لم يقل به احد والا فلا نزاع يعود الى معنى انما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا **واما موقته العمر** فانه يعصي مؤخره مطلقا عند من يقول بان الامر للفور ومن يقول انه لا يدل على الفور يقول بجواز التاخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى يعصي وعصيانا التاخير مات ام لم يمت ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز تاخير الحج لعدم ظن البقا الى سنة اخرى والشافعي رحمه الله تعالى يرى جواز ذلك في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض **مسئلة الاداء** في اللغة الايصال والقضاء وفي الاصطلاح ما فعل اولا في وقته المضروب اي المقدر من جهة الشرع ولم يقل واجب فعل ليتناول النوافل الموقتة **ولما كان** التوقيت في الواجبات اكثر منه في النوافل حسن جعل هذه المسئلة من مسائل الواجب فخرج بقوله اولا الاعادة لان الاداء والاعادة والقضاء عند الجمهور اقسام متباينة ومن يجعل الاعادة قسما من الاداء يحذف من الحد اولا وخرج القضاء وما لم يضرب له وقت معين كالنوافل المطلقة اذ لم يعين لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهة للمقضي في الاستدراك **والاعاده** في اللغة الارجاع وفي الاصطلاح ما فعل فيه اي في الوقت المضروب فخرج القضاء والنوافل المطلقة وقوله ثانيا خرج الاداء اذا كان الفعل لخلل في الاول فخرج ما فعل لا لخلل كاعادة ما صلاه منفردا المصلي الجماعة **وقيل** بل هي ما فعل فيه ثانيا لعذر اعم من ان يكون ذلك العذر خللا او لا فيدخل ما اعيد لمصلحة الجماعة **والقضاء** في اللغة اداء الدين والصنع والحكم والحتم وغيرها وفي الاصطلاح ما فعل بعده اي بعد الاداء اما لترك الفعل فيه او لوقوع خلل فيما فعل فيه فخرج الاداء والاعادة والنوافل المطلقة **والحاصل** ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل فيه فاداء او اعادة وبعده فقضاء **فان قلت** الركوع المعجلة قد قدمت على وقتها فلا يصح قولكم ان الفعل لا يتقدم على وقته **قلنا** قد حصل ملك النصاب الذي هو جزء سببها فاما مقامه وحصل وقتها بذلك فهو سبها فلا تقدم

فان قيل اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجه فهل هي ادا او قضا قلنا بل ادا اما ما وقع في الوقت فظاهر واما ما وقع بعده فبالتبع واعلم ان كثيرا من العلما حصروا العبادات في الثلاثه وليس بصحيح اذ قد صرح بعضهم بان ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقه لا يوصف بشي من الادا والاعاده والقضا ثم اعلم ان منها ما يوصف بالادا والقضا كالصلوات الخمس وصوم رمضان والنذر المعين وما لا يوصف بشي منهما كالواجبات والنوافل المطلقه وما يوصف بالادا فقط كالحج وصلوة الجمعه وما يوصف بالقضا فقط كصوم الحايض مسله في الكلام في مقدمه الواجب لا خلاف في انه اذا كان مقيدا بالمقدمه لم تكن تلك المقدمه واجبه كان تقول ان ملكت النصاب فزك ان استطعت فحج فهذا لا يكون ايجابا لتحصيل النصاب وما به الاستطاعه انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم الا به مع كونه مقدورا واجبا ام لا والمراد بالاطلاق عدم التقييد بتلك المقدمه وان كان مقيدا بمقدمه اخرى فقد يكون الشي مطلقا ومقيدا باعتبارين وفيه اربعة اقوال الاول وهو لجمهور العلما ما افاده بقوله قيل ما لا يتم المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف واجب بوجوبه سوا كان سببا او شرطا والسبب هو ما يلزم من وجوده الوجود والشرط ما يلزم من عدمه العدم سوا كان السبب شرعيا كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب او عقليا كالنظر المحصل للعلم او عاديا كحز الرقبه بالنسبه الى القتل الواجب سوا كان الشرط ايضا شرعيا كالوضو او عقليا كترك اضداد المامور به او عاديا كغسل جزء من الراس في غسل الوجه وقيل لا يجب تحصيل ما لا يحصل الواجب الا به سوا كان سببا او شرطا وما وجب من ذلك فبدليل خارجي كالاجماع في وجوب الاسباب وقيل يجب الشرط الشرعي بما وجب به الاصل وغير الشرط الشرعي لا يجب بوجوبه سوا كان سببا او شرطا عقليا او عاديا وهذا قول الجويني وابن الحاجب وقيل يجب السبب فاذا امر بشي كان امرا بسببه معه دون الشرط ونسب هذا القول الى المرتضى الموسوي والرازي وكلام ابن الحاجب في المختصر في اثنا الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه وان نفيه للوجوب في غير الشرط الشرعي عما عداه احتج القايلون بالمذهب الاول بانه لا يمكن ان يتادى الواجب على وجهه الذي وقع التكليف عليه من دونه اي من دون ما يتوقف حصوله عليه وتحقيقه ان ايجاب الشي يقتضي المنع من تركه وعدم ايجاب مقدمته التي لا يحصل على الوجه المطلوب منه الا بها يقتضي جواز تركها وهو يستلزم عدم المنع من تركه فيجتمع النقيضان وهو محال وقد يحقق بوجه اخر وهو انه لو لم يقتض وجوبه وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بفعله في حال عدم ما يتوقف عليه والمفروض انه لا يحصل على الوجه المطلوب من دونه فيكون تكليفا بالمحال احتج الثاني بان ايجاب شي بدليل يدل عليه لا يتعداه الى غيره من الامور الخارجه عنه فايجاب بعضها بدليل ذلك الواجب تحكم والجواب ان ما ذكرتموه من انه لا يتعداه الى غيره لا يسلم فيما يتوقف عليه حصوله فان العرف شاهد بان وجوب الشي يقتضي ذلك بمعناه احتج الثالث على وجوب الشرط الشرعي وعلى عدم

وجوب غيره اما الشرط الشرعي فلانه لو لم يجب لم يكن شرطا لحصول جميع ما امر به من دونه لعدم الامر به فيصح حينيذ وذلك ينفي حقيقة الشرطيه واما غيره فانه لو استلزم وجوبه ما وجب به الواجب تعقله اي تعقل الموجب له والاذى الى الامر به والاشعار به وهو باطل للقطع بايجاب الفعل مع الذهول عن لوازمه وايضا يستلزم امتناع التصريح بانه غير واجب ونحن نقطع بامكانه وايضا يستلزم ان يعصي بتركه ومعلوم ان تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل بدونه غسل جميع الوجه انما يعصي بترك بعض الوجه لا بعض الراس وايضا يستلزم صحة قول ابي القسم البلخي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا به فيجب وهو باطل اجماعا وايضا يستلزم وجوب نية المقدمه ولا يجب اجماعا والجواب عما احتج به لوجوب الشرط الشرعي بانا لا نسلم انه يلزم من حصول المشروط من دون شرطه الذي يجب بما وجب به حصول لجميع ما امر به ان اراد ولو كان مامورا به بامر اخر لجواز ان يجب بغير ما وجب به المشروط وان لا يرد ذلك بل اراد الامر المتعلق باصل الواجب فلا يسلم صحة ما اتى به وان صدق عليه انه اتى بجميع ما امر به بهذا المعنى وانما يلزم الصحه لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بامر اخر والجواب عما احتج به لعدم وجوب غير الشرط الشرعي اما الاول فبانا لا نسلم انه يلزم التعقل الا لو كان واجبا على الاطلاق وانما يلزم تعقل ما يجب بالاصاله لا بالواسطه ثم هو منقوض بالشرط لامكان اجرايه فيه فهو مشترك الالزام واما الفرق بان الشارع لما جعل الفعل موقوفا على الشرط الشرعي فقد جعله من متعلقات الطلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه فمع انه جعل الفعل موقوفا عليه لا يعقل الا بخطاب من الشارع خاص وحينيذ يكون واجبا بالاصاله ويخرج عن البحث واما الثاني فقتل جزء من الراس مثلا ليس واجبا على كل احد انما يجب على العاجز عن غسل الوجه بدون جزء من الراس مثلا دون القادر وحينيذ لا نسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب في حق القادر ولا بطلان اللازم في حق العاجز انما هو لان امتناعه ثابت في حقه لوجوبه عليه ضرورة واما الثالث فلا نسلم لزوم العصيان بتركه في حق القادر ولا عدمه في حق العاجز لوجوبه في حقه بالضرورة واما الرابع فقول ابي القسم البلخي انما يصح لو توقف ترك الحرام على فعل المباح وليس كذلك لجواز ان لا يتوقف على فعل او على فعل غير مباح واما الخامس فالنية انما تجب فيما وجب بالذات لا بالعرض والا لوجبت نية النية وتسلسل وهو باطل اجماعا احتج الرابع على وجوب السبب بما وجب به الواجب بقوله لوجوده عنده اي لوجود الواجب عند وجود سببه بخلاف غيره من المقدمات والجواب ان هذا صحيح في ايجاب السبب لتوقف الواجب عليه وليس بكاف في نفي وجوب ما عداه من الشروط لتوقف الواجب عليها ايضا لاستلزام عدمها عدمه فان وجدت الحجه في نفي وجوب ما عدا السبب حجة الثاني على الاطلاق فقد عرفت بطلانها فهذا ما حكي من الاقوال في هذه المسله ولو قيل بان الشرط الشرعي لا يجب الا بدليل منفصل بخلاف سائر المقدمات التي يتوقف عليها

بحث المندوب

الواجب فانها تجب بوجوبه لكان قولها ان الشرط الشرعي لا يعرف كونه شرطا الا بدليل خاص نعرف وجوبه منه بخلاف غيره من الامور العقلية والعادية فان معرفتها لا يتوقف على تعريف من جهة الشرع فكان وجوبها مستفادا من وجوب ما يتوقف عليها بالتبعية

مسئلة المندوب في اللغة المدعو اليه قال الجوهري يقال ندبه لامر فانتدب له اي دعاه له فاجاب وسمي الفعل به لدعا الشرع اليه واصله المندوب اليه ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير وفي الاصطلاح ما يمدح فاعله اي فعل المكلف يمدح فاعله فخرج المكروه والمباح والحرام ولا يذم تاركه فخرج الواجب فان تاركه يذم ولا يرد المخير والكفاية لعدم الذم على تركهما في حال فيراد لا يذم تاركهما مطلقا لان الذم عام لوروده في سياق النفي او لان الاطلاق يفهم من الاطلاق قيل والمندوب يرادفه التطوع والسنة والمستحب والمرغب فيه والنفل وهذا قول اكثر الشافعية وقال اصحابنا عليهم السلام وغيرهم المسنون والمستحب لا يرادف المندوب بل ما امر به عليه السلام بخصوصه ندبا اي امر ندب بان يقوم ويشد نصه على الوجوب فاما ان يواظب عليه او لا فان واظب عليه فمسنون كرواتب الفرائض والا يواظب عليه بل امر به امر ندب سوا فعله تارة وتركه اخرى ام لم يفعله اصلا فلا يسمى مسنونا ووافق القاضي حسين وغيره من الشافعية ما ذكرناه في المسنون وخصوا ما فعله صلى الله عليه واله وسلم مرة او مرتين باسم المستحب وما لم يفعله اصلا باسم التطوع قالوا لان السنة في الاصل الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع ٤ الزيادة وهذا مجرد اصطلاح ولا وجه لما ذكروه من الاحتجاج اذ لا يجب ملاحظة المعنى اللغوي وان سلم فلا نسلم امتناع ملاحظته اذ يصدق على كل واحد من الاقسام انه طريقة وعادة وانه محبوب للشارع وانه زايد على الواجب فلا يمتنع الترادف

مسئلة اختلف في المندوب هل هو مامور به ام لا فرجح الاول الامدي وابن الحاجب وغيرهما ورجح الثاني الامام الرازي والكرخي وابو بكر الرازي والخلاف في الامر به اي في كونه يسمى مامورا به مبني على الخلاف في كون الامر حقيقة في الايجاب فلا يسمى مامورا به او موضوعا للمشترك بينه وبين الندب وهو مطلق الطلب فيسمى مامورا به وسياتي ان شا الله تعالى واما كونه مامورا به بمعنى انه يتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت او مجازا فلا نزاع فيه وحسبك لاسم الاحتجاج على الثبوت بانه طاعة وانه مقسوم الى ايجاب وندب لان الطاعة فعل المامور به وغيره وقسمته باعتبار تعلق الصيغة ولا الاحتجاج على النفي بانه لو كان مامورا به لكان تركه معصية ولما صح لامرتهم بالسواك لان المراد امر الايجاب فيهما ومن ثم قيل ان هذا الخلاف لفظي حمل قول الرازي امر بالندب على الوجوب او الايجاب واختلف في التكليف به والجمهور انه ليس بتكليف في الاصح من القولين وهو قول الاكثر خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه عنده من احكام التكاليف والنزاع لفظي لان مبنى الاول على ان معنى التكليف الزام ما فيه كلفة والثاني على ان معناه طلب ما فيه كلفة ولا يشكل ان المكلف

اذا فعل المندوب بعنه في الثواب يثق عليه ذلك كفعل الواجب فكان الخلاف عايدا الى تفسير معنى التكليف ولم يتوارد النفي والاثبات على معنى واحد

مسئلة المحظور في اللغة الممنوع وفي الاصطلاح ما يذم فاعله فخرج الاحكام الاربعة ويرادفه القبيح والحرام

مسئلة هل يكون شي واحد واجبا ومحرما معا وتحصيل الكلام ان الوجوب والتحريم ان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جوازه وان اتحد شخصا فكذلك ايضا بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللصنم الا عند بعض المعتزلة وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته وان اتحد شخصا فاما ان يتحد جهة الوجوب والتحريم او لا فان اتحدت جهتهما امتنع التكليف به الا عند بعض من اجاز التكليف بالمحال ومنعه بعض من اجاز ذلك نظرا الى انه لا يقتضي جواز الفعل والتحريم يقتضي عدمه وهما نقيضان فكان تكليفا بمحال الا في نفسه لوقوع التناقض في الحكم نفسه لا في المحكوم به وان تعددت جهتهما فهو المقصود بالبحث والذي فيه الخلاف وقد شمل اكثر ما ذكرنا قوله كون الشي بعض الواحد بالشخص واجبا حراما من جهة محال الا عند بعض من اجاز تكليف المحال ومن جهتين جائز ان تعدد المتعلق وذلك كالامر بالخياطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانه مطيع عاص بجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ومتعلق الامر الخياطة ومتعلق النهي المقصود في المكان المخصوص لا ان اتحد المتعلق مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمة فلا يجوز كصلوة مكلف في موضع مغصوب لاتحاد متعلق الامر والنهي الكون في الحيز وهو واحد مامور به من جهة كونه جزء الصلوة المامور بها ومنهي عنه من جهة كونه بعض الغصب المنهي عنه وهو ذاتي للصلوة بمعنى جزء الماهية والغصب بمعنى جزء الماهية فاتحد متعلق الامر والنهي واختلف الجهتان والمنع للعترة وابن حنبل والظاهرية والجبائي من المتكلمين ورواية عن مالك فلا تصح ولا تسقط بادائها في الوقت وقضائها بعده اذ الصلوة المامور بها لم تؤد والجواز لاكثر الفقهاء فتصح وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والرازي لا تصح ويسقط الطلب عندها لا بها اذ قد يسقط الفرض عنده فعل ما هو معصية كمن شرب مجنونا حتى جن سقط عنه الفرض فكانت كالصلاة مع النقوط عنها لا بها وهو شان خطاب التكليف من سقوط الطلب بالاتيان بالمامور به هذا كلام الباقلاني والملجي له الى ذلك التوفيق بين الادلة قالت في الحصول لانا بينا بالدليل امتناع ورود الامر بها والسلف اجمعوا على ان الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوة المؤداة في الدور المغصوبة لنا انها كصوم يوم النحر في اتحاد متعلق الامر والنهي واختلاف جهتيهما لكونه مامورا به من حيث انه صوم ومنهيا عنه من حيث انه في يوم النحر فلو كفى تعدد الجهة في صحة الصلوة في الدار المغصوبة لصح صوم يوم النحر لتعدد جهتها **واجيب** بانه لا يكفي تعدد الجهة مع كون احد الجهتين لازمة للاخرى لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم بخلاف الصلوة والغصب فافترقا **والجواب** ان الفرق في الانفكاك ومثال الصلوة لا الصوم

امانعم اذا اريد حسن الصلوة بمعنى حسن الغصب وهو خارج عن محل النزاع لكنه لا نم لظهور فى الصلوة الشخصيه وهى الواقعه فى الدار المغصوبه المعينه غير منفكه عن الغصب والنزاع انما هو فى امر واحد بالشخص **واحتج** المانعون بالصحه بان السيد اذا امر عبده بخياطه ثوب ونهاه عن السكون فى مكان مخصوص ثم خاطه فى ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتى الامر بالخياطه والنهى عن المكان ويحسن من السيد ثوابه وعقابه **والجواب** ان متعلق الامر مغاير لمتعلق النهى هنا بخلاف الصلوة فمتعلقهما الاكوان ثم **احتجوا ثانيا** بانه لو لم يصح لكان لاتحاد المتعلق اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد فيه فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهى الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن التعدد **والجواب** انه ان اريد بالاتحاد كون الشئ الواحد متعلق الامر والنهى من جهة واحدة فالملازمة باطلة قوله اذ لا مانع سواه **قلنا** ممنوع فان من الموانع عندنا كون الشئ الواحد متعلقهما باعتبار جهتين وان اردت به ما يشمل ذلك الامرين فلا نسلم بطلان اللازم وما يحق فيه من الثانى فان الصلوة فى الدار المغصوبه احد اجزائها الكون الذى هو الحركه والسكون وهذا الكون بعينه منهى عنه فاجزاء هذه الصلوة منهى عنه مع الامر بجميع اجزائها هذا خلف والصلوة مطلقا وان امكنت باختيار المكلف عن الكون المعين لكن الصلوة المعينه غير منفكه والكلام فى المعين فثبت اتحاد متعلق الامر والنهى فى الصلوة فى الدار المغصوبه وتعدد الجهه فيها لا يصح مع اتحاد المتعلق كما حققناه على ان تعدد الجهه مع اتحاد المتعلق كاتحادهما فى استلزام التكليف بالمحال **بيانه** ان الحركات والسكنات المخصوصه فى الصلوة داخله فى ماهيتها وشغل الحيز جزؤهما اذ الحركه عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد ان كان فى غيره والسكون عن شغله اكثر من زمان واحد فيكون شغل الحيز جزء ماهية الصلوة لان جزء الجزء جزء لكن شغل الحيز فيما نحن فيه حرام فهذه الصلوة لكون جزئها حراما اما لا تكون تكون واجبه لان النهى عن الجزء نهى عن الكل والمنهى عنه لا يكون واجبا وتكون واجبة لان الامر بالكل امر بالجزء لتوقفه عليه ويلزم منه اجتماع ما كان من اجزائها حراما وهو محال وايضا لو صحت لوجبت لعدم القائل بالفصل ووجوبها يستلزم وجوب اجزائها وقد ثبت ان بعضها حرام فيكون بعضها واجبا حراما وهو محال **لا يقال** المجموع يستلزم ايجاب جميع الاجزاء لانه يقال فيكون الواجب بعض اجزاء الصلوة لا نفسها لان ما بعضه غير واجب لا يكون كله واجبا لتوقف الكل على الاجزاء فاذا وجب وجبت واذا لم يجب لم تجب واذا لم تكن الصلوة واجبه لم تكن صحيحه لعدم القائل بالفصل **احتج القائلون** بعدم الصحه مع سقوط الطلب اما على نفى الصحه فبما ذكرناه واما على سقوط الطلب فباجماع السلف من الامه وهلم جرا على الكف عن امر الظلمه بقضاء الصلوات المؤداه فى الدور المغصوبه مع كثرة وقوع ذلك منهم وذلك يدل على سقوط الطلب دلالة ظاهره **والجواب** ان دعوى الاجماع ابطال على

السقوط للطلب عندها لا بها لا نسلم اذ لو وجد اجماع لما خفى عن النافى للصحه القائلين بها الطلب وكيف يدعى الاجماع مع مخالفة من لا يعتد بالاجماع مع مخالفتهم يعنى اعنى العتره الطاهره المعصومه جماعتهم عن الخطاء انه قد اشار الجوينى فى البرهان الى منع الاجماع ايضا بقوله كان فى السلف متعمقون فى التقوى يامرون بالقضاء وقال فى التلخيصات اما دعوى الاجماع فقد منع مخالفة احمد فما سبب فاذا منع لا يتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبه امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات منه جاهلا افك وتبديع بنا على مجرد الوهم ثم ان احدا ما انكر احد فضله فى الامور العقليه فكيف تواترت قضية الاجماع فى خراسان على قرب من حجة انه سند الى متوسط فى النقل او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى اسد الناس بحثا فى العقليات المحتاط لجمله الانباء فى مواطنهم هذا اخر الكلام فى الصلوة فى الدار المغصوبه **واما الخروج من موضع مغصوب** توسط فيه بعد دخوله مختارا ثم تاب وهو مختلف فيه فالجمهور على انه **بشرطه واجب** لانه مأمور به فلا يكون منهيا عنه والا لزم المحال وشرطه الشرعيه وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا **او القول باستصحاب حكم المعصيه على الخارج** فى حال خروجه مع القول بوجوبه **بعيد** اذ لا معصيه الا بفعل منهى عنه او ترك مأمور به وهذا قول الجوينى وقد سلم انقطاع تعلق النهى به فانتهض الدليل عليه **قال** من تخطى ارضا مغصوبه بطرفان اعمد ذلك بقصد بل هو مامور بالخروج وليس خارجا عن العدوان والمظلمه لانه كائن فى البقعه المغصوبه والمعصيه مستمره وان كان فى حركاته فى صوب الخروج ممتثلا للامر وهذا التفت على مسئلة الصلوة فى الدار المغصوبه فانها تقع امتثالا من وجه وعصيانا واعتداء من وجه فكذا الذاهب الى صوب الخروج ممتثل من وجه عاص لبقائه من وجه **فان قيل** ادامة حكم العصيان عليه يلتقى من ارتكابه نهيا والامكان معتبر فى المنهيات اعتباره فى المامورات فكيف الوجه فى ادامة معصيته فيما لا يدخل فى وسعه الخلاص منه **قلنا** تسببه الى ما تورط فيه آخرا سبب معصيته وليس هو عند بامنهيا عن الكون فى هذه الارض مع بذله المجهود فى الخروج منها ولكنه مرتبك فى المعصيه مع انقطاع تكليف النهى عنه انتهى كلامه **والقول بحرمته** اى بحرمة الخروج من المغصوب بشرطه **ابعد** مما قبله بل هو من محال التكليف لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم وهذا القول مروى عن ابى هاشم نقل عنه انه قال تحريمه من حيث انه مجامع تصرفا انه اضرار بالغير وافساد قيمته ثم قال وان تاب من ذلك فلا امكنه ان لا يكون عاصيا بل هو عاص بعد ملوم مذموم على مقامه فى ارض غيره وعلى خروجه عنها ثم قال وهذا وان كان يشبه الزام الذم لمن لا يمكنه ان يخرج عنه غير انه يكون لانه الذى ورط نفسه فيه هذا ما نقل عنه **قال مولانا الامام** المهدى عليه السلام فى المنهاج لعل ابا هاشم يريد انه بعد حوله الجا نفسه الى التصرف فى ملك الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الالجاء عقاب المعصيه فلم يخلص فى حال خروجه عن عقوبة الجانه نفسه فى الابتداء الى التصرف فى الغصب عند التوبه ويطرد لما ذكره

ويكون عليه عقاب الغصب قبل التوبة وعقاب الخيانة بعدها في

اصحابنا في تضمين راكب الفرس اذا انتهب وخرجت به الى ملك الغير فان ركبها في
موضع تعد ضمن ما تلف والا لم يضمن ما ذاك الا لتعديه في ابتداء الامر وهذا عند
دخوله المكان المغصوب عالما بانه اذا تاب لم يخلص عقيب توبته عن الاشتغال اسيما
المغصوب عند التوبة فصار كالعاصي في حال خروجه اذا لم يخلص من اشتغال الغصب
في الخروج وهو الذي الجاء نفسه الى ان لا يمكنه التخلص وهذا اقرب ما يحمل عليه كلام
ابي هاشم وهو واضح كما ترى وقد تاوله الجويني بمثل مقالته فلا حاجة بما ذكرناه من التاويل
التاويلات كان الحكم عليه بانه اسعد اقرب من نظمه في سلك الحكاة وما ذكره
الامام المهدي عليه السلام من التاويل اقرب الى الصواب الا انه
لا عقاب في حال الخروج على الحالة بنفسه في الاشتغال الاحل التوبة ولا مشاواة بينه
وبين راكب الفرس وان اشتركا في التعدي في الابتداء لان الضمان يجامع التوبة على
العقاب ويمكن ان يحمل على ان اراد لكن بعدم صحة التوبة من المسبب قبل وقوع
كما يقوله عباد بن سليمان والخروج مسبب عن الدخول وكل واحد منهما محظور
توجب التوبة فاذا تاب قبل الخروج لم يصح توبته الا من سببه وهو الدخول ويكون
مرفوعا عنه الاثم غير تائب من الخروج ولا مرفوعا عنه الاثم لعدم حصوله ويكون
الخروج محرما لكونه تصرفا في ملك الغير وواجبا لكونه تخلصا عن ملك الغير وعانده
الموافقة لمن يقول بصحة الصلاة في الدار المغصوبة لتعدد الجهة والقائل بصحتها
غير قليل او يحمل على ان الامر متعلقه مطلق التخلص والنهي متعلقه مطلق بنا على
ان الامر بالمطلق والنهي عنه ينصرفان الى الماهية لا الى ما صدقت عليه من الافراد
وهو قول كثير من العلماء كما يأتي ان شاء الله تعالى ولا يشك في اختلاف الماهيتين
وحينئذ لا يتحد المتعلقات ووجودهما في جزئي لا يستلزم اتحادهما لجواز
تركيبه من متعدد او يحمل على انه يريد ان الخروج يسمى عصيانا وان لم يسم فاعله
عاصيا كما يقوله جمهور المعتزلة فيمن رمى نبيا ثم تاب قبل اصابة النبي ان فعله يسمى
كفرا ولا يسمى كافرا والعبارة التي نقلناها عنه لا تناسب هذا الاحتمال لكنها غير
مجزوم بها لعدم وجدانها في كتب اصحابه المعتزلة والله اعلم **مسألة**
المكروه في اللغة ضد المحبوب وفي الاصطلاح **ما مدح تاركه** اي فعل مدح
تاركه فالفعل جنس للاحكام الخمسة وهو المعبر عنه بما ومدح تاركه يخرج الواجب
الواجب والمندوب والمباح **ولا ذم** على فاعله يخرج الحرام لان فاعله ذم والمباح فيه يمدح تاركه ولا يذم
فاعله اما انتفاء الذم عن فاعله فظاهر واما مدح تاركه فباعتبار فعل واجب او مندوب
لانا نقول قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالمراد انه يمدح تاركه من حيث انه تاركه
ومدحه فيما ذكر من حيث انه فعل واجبا او مندوبا لا من حيث تركه المباح والمكروه وهو
ظاهر **وقد يطلق** المكروه **على الحرام** كقول اصحابنا تكره النفل في الثلاثة الاوقات
وقد يطلق ايضا **على ترك الاولى** كالمندوبات اذا تركت كقولهم يعقب بعد الصلاة
الاستظلال به وكره ضد ذلك **والخلاف في كونه منهيا عنه ومكلفا به كالمندوب**

نعم الشيء الاصلي

فمن قال المندوب مامور به قال المكروه منهي عنه ومن قال المندوب مكلف به قال المكروه
مكلف به ومن نفى ذلك نفى هذين **مسألة المباح** في اللغة عبارة عن الموسع
فيه وفي الاصطلاح **ما لا مدح على فعله** فيخرج الواجب والمندوب **ولا ذم على تركه** فيخرج
الحرام والمكروه **ويرادفه الطلق** بكسر الطاء **والحلال الخاص** فيقال هذا جائز اي لا
مدح في فعله وتركه **وقد يطلق الجائز على غيره** اي غير المباح فيطلق على ما لا يمتنع شرعا
فيقال هذا جائز اي لا يمتنع من جهة الشرع فيشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح
وعلى ما لا يمتنع عقلا فيشمل الواجب والراجح والمرجوح ومساوي الطرفين وقد عد بعضهم
للجائز خمسة معان يطلق عليها بالاشتراك **والاباحة حكم شرعي غير تكليفي على**
الاصح وهو قول الجمهور فيهما والخلاف في الاولى لبعض المعتزلة قالوا انها حكم عقلي لان
معنى المباح انه لا حرج فيه في فعله وتركه وذلك معلوم قبل الشرع فيكون الاباحة تقريرا
للنفي الاصلي كالذبح والركوب على الحيوانات وما ورد به الشرع فيها مقرر النفي الاصلي
فهو مما اشتهر الاشارة اليه من الخلاف **واما الثانية** فالخلاف فيها
لابي اسحق الاسفرايني وهو بعيد وقد حمل على انه اراد انها تتضمن تكليفا وهو وجوب
اعتقادها لان التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة ولا طلب في المباح فضلا عن
المشقة والكلفة **مسألة والمباح ليس مامورا به** وهذا قول عامة العلماء
وروي عن ابي القسم البلخي انه يقول بانه مامور به حقيقة وانه لا مباح في الشرع بل كل
ما يفرض مباحا فهو واجب مامور به **قال الامام يحيى عليه السلام**
هذه الرواية حكاها عنه الرازي وغيره وهي حكاية مغمورة لا تعرف من مقالته
ولا لاحد من اصحابه ولو قالها لنقلها عنه اخوانه البصريون ثم قال واما المحكي عنه
فهو انه ان المباح مامور به لكنه دون المندوب كما ان المندوب مامور به لكنه
دون الواجب فهذا امر بطلانه هو المشهور عنه وقد نقل عنه العلامة في شرحه
على مختصر المنتهى مثل ما نقل عنه الامام يحيى **لنا** ان الامر طلب والطلب ينافي
الاباحة **للزوم الترجيح** للمطلوب على مقابله والاباحة تستلزم تساوي الطرفين
وليس له ان يمنع التساوي لانه خلاف الضرورة والاجماع **قيل** في الاحتجاج لما روي
عن ابي القسم البلخي كل مباح **فعله ترك حرام** فان السكوت ترك للقذف والسكون
ترك للقتل **وهو** اي الترك **واجب** فالمباح واجب **فان قيل** الفعل يقسم الى
مباح وواجب بالاجماع ولا شيء من المباح بواجب **اجيب** بان ما ورد الاجماع
بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام ولا يمتنع كون الشيء مباحا
لذاته وواجبا لما يستلزمه **قلنا** في الجواب عليه لا نسلم ان كل مباح واجب لان فعله
يترك حرام **بل هو** اخص **مما لا يمكن** فعل غيره اي غير المباح من واجب ومندوب
ومكروه ان قلنا بامتناع انفكاك القادر عن الاخذ والترك فان قلنا بالجواز
كما هو الحق فعدم الفعل كاف في الانتهاء عن الحرام **وقيل** بناء على امتناع الانفكاك عن
الاخذ والترك وهو واجب **مخير** والمدعى اصل الوجوب لا كونه واجبا معينا

قلنا التخيير انما يكون في امور معينة بالاتفاق قبل التعيين النوعي حاصل وهو كونه واجبا او مندوبا او مكروها او مباحا او **احب** بانه لا يلزم تعيين النوع بل لابد من تعيين جميعه الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة على ان التخيير في الوجوب بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح لان كل واحد منها ضد للحرام برفع جميعه كل واحد منها كما لا يخفى **مسئلة** اختلف في جنسية المباح للواجب فذهب كثير من العلماء الى انه جنس للواجب والمختار انه ليس جنسا للواجب وهو اختيار ابن الحاجب والسبكي وغيرهما والا فلو كان المباح جنسا للواجب لاستلزم الواجب التخيير لان التخيير في الفعل والترك مفهوم المباح وهو داخل في قوام الواجب لانه حينئذ فرضا فيكون التخيير داخلا في قوام الواجب وهو يرفع جميعه الوجوب **قيل** وجه المخالف اشتراك المباح والواجب في انه مادون فيهما اي في فعلهما واختص الواجب بالمنع من الترك والمادون في الفعل تمام جميعه المباح وجزء جميعه الواجب لاختصاصه بالقيد الزائد ولا معنى للجنس الا ذلك **قلنا** لا نسلم ان ذلك تمام جميعه المباح بل ذلك جنس له ايضا كالواجب واختص المباح بتصييره عن الواجب وغيره كاختصاص الواجب وهو انه مادون في تركه من غير ترجيح لاحد الطرفين وقد تاول بعضهم هذا القول بانه اريد بالمباح ما يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح فهو مرادف للجائز باحد معانيه التي تعدد وحينئذ يعود الخلاف لفظيا لان من فسر المباح بما خير في فعله وتركه من غير ترجيح منع جنسيته ومن فسره بما اذن فيه جعله جنسا للواجب والمندوب والمكروه والمباح بالمعنى الاول ايضا لاشتراك الكل في الاذن واختصاص كل منها بقيد مميز ويتفرع من هذا الخلاف خلاف فيما اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ام لا فروى المصنف نجم الدين يوسف بن احمد بن عثمان رحمه الله تعالى البقاء عن الهادي والناصر والمرتضى وابي العباس وابي طالب وعزاه الاسنوي الى الجمهور وروى المصنف يوسف عدم البقاء عن زيد بن علي عليه السلام والمؤيد بالله وابي حنيفة والشافعي وهو اختيار الغزالي في المستصفى والحاصل ان من جعل الجواز جنسا للواجب يقول ببقائه فيكون الجواز حكما شرعيا ومن لم يجعله جنسا لا يقول ببقائه بل يرجع الامر الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الاصلية او التحريم ويصير الوجوب بالنسخ كان لم يكن فيكون الخلاف معنويا ومن الناس من يقول بان الخلاف لفظي وليس بصحيح بما بيناه **احتج** القائلون بالبقاء بان الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ونسخ الوجوب رفع للجزء الثاني وهو لا يستلزم رفع الاول **والجواب** ان الجواز جنس والمنع من الترك فصل ولا نسلم ان رفع المركب من جنس وفصل رفع لفصله خاصة بل رفعه رفع له بكلا جزئيه ولو سلم فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير في الفعل والترك والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن فعله سواء كان مخيرا في تركه ام لا **احتج** المانعون بانه لو بقي الجواز من دون شيء من الترك فاما ان يبقى مجردا او مع فصل يخلف المرفوع والاول باطل لانه جنس والجنس لا يوجد من دون فصل والثاني باطل ايضا لان الفصل الخالف اما ان يكون الاذن في الترك على الاطلاق او هو مع الاستواء او مع

كونه راجحا

كونه راجحا او مع كونه مرجوحا لا جائز ان يكون مطلقا لاستلزامه المحال وهو كون الباقي مندوبا او مكروها او مباحا والتحكم وهو تخصيص بعض المسوخات بالندب وبعضها بالكراهة وبعضها بالاباحة وهو تخصيص من غير دليل اذ المفروض عدمه ولا جائز ان يكون واحدا من الثلاثة الاخر ايضا للتحكم لعدم الدليل **خاتمة** للتقسيم الكلي من الاحكام في بيان الرخصة والعزيمة والرخصة في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة في الامر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص تخص السعر اذا تيسر وسهل وفي الاصطلاح ما افاده قوله الحكم الثابت على خلاف ما افاده دليل الوجوب او الحرمة لعذر رخصة وفي قوله الثابت اشارة الى ان الترخيص لابد له من دليل والا لم يكن ثابتا بل الثابت غيره وهو ما دل عليه الدليل ويخرج بقوله على خلاف دليل الوجوب او الحرمة الحكم المبتدى ومثله وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء ~~بخلاف التيمم للجرح وعموه فانه من الرخصة~~ على فاقدها كما ان الاعتاق واجب ابتداء على واجدها ومنه التيمم عند فقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه فانه من الرخصة وبقوله لعذر ما نسخ وجوبه او تحريمه لان النسخ لا يسمى عذرا وكذا ما خص من عموم دليل الوجوب او التحريم لان التخصيص مبين ان العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم المبتدى وان قلنا انه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذرا وكذا ما خص من عموم دليل الوجوب ما ورد على خلاف دليل الندب او الكراهة في وجه عن الرخصة ظاهر ويدل عليه عبارة مختصر المنتهى والفصول وغيرهما مثل قول البعض الرخصة ما شرع فعله مع كونه حراما وقول اخر الرخصة ما لم يسلم موجبها عن المانع وقول اخر الرخصة جواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع وقول اخر الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وقول اخر ما رخص فيه مع كونه حراما وقيل انه يسمى رخصة ولا يساعد عليه المعنى اللغوي كل المساعدة لحصول السهولة في الجميع والمصير الاصطلاح والمشهور في العزيمة انها ما لزم العباد ابتداء بالزام الله تعالى من فعل او ترك وبه صرح الغزالي والامدي وغيرهما ولا يدخل فيها الندب والكراهة والاباحة وان الرخصة تقابلها فالمقابلة اما بمعنى انها ما لم يلزم العباد ابتداء مطلقا فيدخل فيها ما عدا الوجوب والتحريم ابتداء واما بمعنى انها ما لم يلزم العباد ابتداء العذر مع بقاء موجب اللزوم لولا العذر والمعنى الاول لم يذكر لاحد فتعين الثاني والوارد على خلاف دليل الندب او الكراهة خارج عنه واعترض بتحريم الصلوة والصوم على الحائض فانه يصدق عليه تعريف الرخصة وليس منها فلا يكون مانعا وقد يجاب بان الحيض لا يسمى عذرا فان العذر الذي شرعت لاجله الرخصة اما دفع تلف او دفع مشقة او دفع حاجة وترك الحائض للصلوة لابد فيه شيء من ذلك ولان الرخصة عبارة عن الحكم المبني على اعذار العباد والحيض مانع شرعي وليس بعذر والرخصة قد تكون واجبة كاكل الميتة للمضطر والفطر وقد تكون مندوبا ومباحا كالفطر في السفر بحسب تفاوت المشقة **الحكم** الثابت على خلافها اي على

وهو الجد في الاصطلاح واما في اللغة عزيمة في الاصطلاح واما في اللغة فهو الجد في
دليل الوجوب او التحريم اذ لا يصح ان يسمى عزيمة في الاصطلاح والرخصة والعزيمة من القسم الثاني وهي الاحكام
الامر والقطع عليه وفي جعلهما اي الرخصة والعزيمة من القسم الثاني هو الامدي لا يدخل اصنافا حطا
الوضعية تكلف والجاعل لهما من القسم الثاني هو الامدي لا يدخل اصنافا
الوضع سنة الحكم بالسببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والسادس
العزيمة والرخصة فقيل في وجهه لان الشارع نصب المشقة وحلا فيها علامة لهما او قيد
انهما من الاسباب ولا كلام فيهما انما الكلام في موجبهما وقيل لان اتصاف الفعل والترك
بالرخصة والعزيمة ثابت بخطاب الوضع باعتبار ان فيهما تعلقا زايدا على الاحكام الخمسة
كما في الصحة والفساد وهذا اقرب في توجيه كلامه **النوع** الثاني من الحكم المبحوث عنه
ثلاثة اقسام وهي السبب والشرط والمانع وسميت احكاما وضعية لان الشارع وضعها
علامات لاحكام تكليفية وجودا او انتفاء واما كان هذا النوع ثلاثة اقسام لانه ان حكم
على الشي باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب
اي فهو المسمى سببا ومعنى الحكم عليه ان يجعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم
كالزنا فانه حكم فيه بكونه سببا لوجوب الجلد بمعنى انه اذا وجد الزنا وجب وجوب الجلد
وقد يكون الاسباب وقتية كالدلوك ومعنوية كالاسكار او يحكم على الشي باستلزام وجوده
عدم حكم او عدم سبب لحكم فالمانع اي فهو المسمى مانعا فالمانع حينئذ قسمان احدهما
ما استلزم وجوده عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تقتضي
الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يكون الابن سببا
لعدمه والثاني ما استلزم وجوده عدم سبب الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم
وجوده حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة عند من جعله مانعا لوجوبها فان حكمة
السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل المال ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى به
او يحكم على الشي باستلزام عدمه عدم حكم او عدم سبب فالشرط اي فهو المسمى شرطا
وهو ايضا قسمان احدهما ما استلزم عدمه عدم الحكم وهو وصف ظاهر منضبط
يستلزم عدمه عدم الحكم كما ان المانع يستلزم وجوده عدم الحكم فالحقيقة عدمه مانع
وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم كالحول في وجوب الزكاة فان وجوبها من دونه تودي
الى الاضرار بذي المال ان وجبت دائما وبالفقراء ان وجبت مرة فقط **والثاني** ما
استلزم عدمه عدم سبب الحكم لكن لذلك وحاصله ان في عدمه حكمة تنافي حكمة السبب
كالاحصان في سببية الزنا للرجم فان الحكمة في سببيته الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط
الانساب ولو اعتبرت من دون احصان لادى الى كثرة اتلاف النفوس لقوة داعي الشهوة
من غير المحصن **مسئلة** الصحة والبطلان يوصف بهما العبادات تارة وعقود المعاملات
اخرى وهل ذلك الوصف مستفاد من العقل فيكونان حكمين عقليين ام من الشرع فيكونان حكمين شرعيين وضعيين فيه الحكم بالصحة والبطلان ووصف الشي بهما
امر عقلي وهو اختيار ابن الحاجب وصاحب الفصول ومن وافقهما وقيل بل هو
شرعي وضعي وهو اختيار الامدي ومن قال بقوله وسنذكر ان شاء الله تعالى وجه

كل قول

كل قول بعد بيان معناهما والصحة هي ترتب الاثار جميعا وهي اي البطلان نقيضها فهو عدم
ترتب شي من الاثار والاثر للشي ما نصب مسببه لحل الانتفاع في المعاملات وهو في العبادات
موافقة الامر عند المتكلمين وان وجب القضاء كالصلاة بظن الطهارة ثم ظهر الحدث ثم حصل
العلم في الوقت بعد مضيها لحصول الامتثال مع ظنها وسقوط القضاء عند الفقهاء فلا يوصف
الفعل بالصحة الا اذا كان مسقطا للقضاء فالصلاة على الطهارة صحيحة على الاول لا
الثاني لا يقال السقوط نقيضه ان هناك امرا ثابتا اسقطه الفعل والقضاء يجب فكيف يسقط
لانا نقول المعنى دفع وجوبه وهو مناقشة لفظية واذ قد عرفت ان الصحة كون الشي بحيث
يترتب عليه اثره في العبادات والمعاملات فوجه القول بانهما من الاحكام العقلية اما في
العبادات فللعلم الضروري بان العبادة اذا اشتملت على اركانها وشرائطها حكم العقل بصحتها
وكذا في الفساد سواء حكم الشارع بها ام لا واما في المعاملات فلان العقد مثلا اذا كان
مشتملا على الاسباب والشروط وارتفاع الموانع جزم العقل بترتب اثاره عليه سواء حكم الشرع
بها ام لا فالمستفاد من الشرع ليس الا كون الفعل مثلا مستجمعا للشرائط او غير مستجمع ووجه
القول الاخر انهما حكمان يتعلقان بشي تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه
بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان بذلك
وقيل ان الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الامور العقلية التي لا توقف على توقيف من
الشارع لانه لا شبهة في كونهما من جملة الاحكام الوضعية فيها اذ لا يستراب في ان كون عقودها
مستتبعة لاثارها المطلوبة منها موقوف على توقيف من الشارع بخلاف الصحة والبطلان في
العبادات فانهما ليسا من جملة الاحكام الوضعية بل هما من الامور العقلية التي لا تتوقف
على توقيف من الشارع **قيل والفساد يرادف البطلان** في العبادات اتفاقا وفي غير الحج وفي
المعاملات عند الناصر والشافعي وهو مروي عن الهادي عليه السلام والصحيح عند الشافعية
ان الترادف مخصوص بالصلاة والبيع واما الحج والعارية والكتابة والخلع وغيرها فيفرقون
بين الفاسد والباطل منها **وقيل لا يرادف** البطلان وهذا قول الحنفية وجمهور ائمتنا
عليهم السلام ولكنهم اختلفوا في معناه **فهو عند جمهور ائمتنا عليهم السلام خلل في المعاملة يوجب عدم ترتب بعض الاثار** عليها مثلا البيع الفاسد يوجب جواز الفسخ وعدم الملك
الا بالقبض بالاذن ويوجب القيمة لا الثمن وتلك ليست الاثار المقصودة من البيع فان
المقصود منه الملك باللفظ وعدم جواز الفسخ ووجوب الثمن بخلاف الباطل فانه لا يترتب عليه
شي من الاثار وما ذكره اصحابنا منها في باطل البيع والنكاح اثر لتسليط المالك وللوطي مع
الجهل لا للعقد **والفساد عند الحنفية** في المعاملات **شرع الاصل** اي كون الاصل مشروعا
لا الوصف كما في البيع المشتمل على زيادة احد العوضين في الربويات والمشروط بها لا يقتضيه
العقد فانه ليس باطلا لانعقاده ولا صحيحا لكونه غير مفيد اباحة الانتفاع ولو اسقط
الزيادة والشرط الصح فكان واسطة بين الصحيح والباطل في المعاملات بخلاف العبادات ولو
كان شي منها مشروعا باصله لا وصفه فلا يكون واسطة كنذر صوم يوم العيد فانه فاسد
عندهم لكونه مشروعا باصله وهو الصوم لانه امساك عن المفطرات الثلاثة نهارا مع النية

وهو حسن لذاته ومشروع وغير مشروع لوصفه وهو كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى
ذلك اليوم وليس واسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح عندهم وسقط القضاء والاجزاء
في اللغة الكفاية والاغناء وفي الاصطلاح كالصحة في العبادات وهو اخص منها مطلقا فلا يوصف
به الا العبادات من اداء او اعادة او قضاء وهو ترتب الآثار المقصودة بموافقة الامر او سقوط
القضاء والاعتراض على التعريف بسقوط القضاء بتعليل السقوط بالاجزاء اذ يقال سقط القضاء
لانه اجزاء والعلة غير المعلول فلا يستقيم تفسير تعريف الاجزاء بما هو مغاير له مردود بان التعريف
بالخارج اللازم جائز في الرسم بل واقع **فصل** والمحكوم فيه الافعال المكلف بها
وهذا هو الفصل الثالث من مباحث الاحكام وفيه اربع مسائل **مسئلة** في التكليف
بما لا يطاق وبيان الخلاف فيه **وتحرير** محل النزاع انه لا يخلو اما ان يمكن تعلق قدرة
المكلف بالفعل ام لا فالاول متفق على جواز التكليف به ووقوعه وان علم الله تعالى انه لا يقع كتكليف
الكافر والعاصي بالايمان والطاعة وهذا غير داخل فيما لا يطاق وان ادخله جمهور الاشاعرة فيه فقالوا
لو آمن الكافر واطاع العاصي لانقلب علمه تعالى جهلا وادخل فيه الاشعري ايضا جميع التكاليف لانتفاء
القدرة حال التكليف كما يأتي ان شاء الله تعالى والثاني وهو المعني بما لا يطاق وفيه النزاع اما ان يكون
مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين والنقيضين واعدام القديم والحصول في آن
واحد في حيزين او لا يكون كذلك وانما استحال لامتناع تعلق قدرة المكلف به لذاته كخلق الاجسام
او عادة كالطيران وحمل الجبل العظيم او لطرو مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي اذا عرفت
ذلك فالخلاف على اقوال ثلاثة **الاول** المنع مطلقا وهو قول عامة المعتزلة والغزالي وابن الحاجب
من الاشاعرة والشافعي من الفقهاء **الثاني** الجواز مطلقا وهو قول جمهور الاشاعرة **الثالث**
التفصيل وهو المنع في الممتنع لذاته والجواز في غيره وهو اختيار الآمدي ثم ان القائلين بالجواز
اختلفوا في وقوعه على مذاهب احدها نفيه مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا ثانيها اثباته
مطلقا وهو اختيار الرازي ثالثها النفي فيما امتنع لذاته والاثبات في غيره وهو اختيار جمهورهم
وقد اختلف نقل اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري عنه في الوقوع وعدمه وقد اشتمل على ما
عنى المصنف من هذه الاقوال قوله يمنع التكليف بما لا يطاق وقيل جائز غير واقع وقيل
واقع ثم ان المانعين مطلقا فريقان قائل بان قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا
يحتاج الى الاستدلال وقائل باحتياجه الى الاستدلال فقال الاولون قد حصل العلم الضروري
بقبح ذلك في حق المخلوق فان من كلف الاعمى نقط المصحف او من لا جناح له بالطيران
عد تكليفه سفها وتحمقا وذم عند العقلاء وما ذاك الا لكونه تكليفا بما لا يطاق فيجب قبحه
ايضا في حق الله تعالى لحصول العلة الموجبة لقبحه فان الحاكم بقبح التكليف بما لا يطاق على سبيل
الجملة معلوم قبحه ضرورة واشتباهه على بعض العقلاء في بعض الاعيان لعارض لا يمنع من ذلك
بل يستدل عليه بالرد الى ما لا اشتباه فيه **واحتج الآخرون** بادلة منها ان المحال
لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف وكل ما لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف لا يطلب
فالمحال لا يطلب اما الصغرى فضرورية واما الكبرى فلان الطلب عبث فيمتنع لا يجوز على الله
لما تقرر في مسئلة الحسن والقبح ومنها ما احتج به ابن الحاجب في مختصر المنتهى ولكنه

لا يوافق عموم الدعوى كما لا يخفى وقد استدل هنا بالسمع مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ولا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وهو وهم لان السمع انما نفى الوقوع لا الجواز العقلي **احتج**
القائلون بالجواز مطلقا بانه لو امتنع لكان لعدم حصوله اذ لا مانع بعد سواه للقطع
بانه لا مانع في حقه تعالى لانه انما يمتنع الامر بما لا يقدر عليه المكلف اذا كان غرض الامر حصول
المأمور به وحكمته تعالى لا يستدعي غرضا البتة فيجوز الامر بالمحال ليس لطلبه بل ان كان
ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب لا محالة لان له تعالى ان يعذب من شاء وان كان
ممتنعا لغيره فالامر به لما فيه الاخذ في المقدمات **والجواب** نسلم ان المانع انه
التعذر ولا مانع سواه واما كون حكمته تعالى لا تستدعي غرضا البتة فان اردت به غرضا
يعود على الآمر من نفع او دفع ضرر فهو مسلم ولا يضرنا وان اردت به غرضا ما يعود على المأمور من
المصالح فهو ممنوع للقطع بان احكامه تعالى مراعى فيها المصالح وبالجملة فهذا الاحتجاج مبني
على ابطال التحسين والتقبيح وقد عرفت ثبوتهما ولما كانت هذه المسئلة مفيدة
ومشتبه انها مبنية على مسئلة التحسين والتقبيح اثباتا ونفيا احسن اهمال المتن لما اوردنا
هنا من الاستدلال **احتج** المفصلون اما على الجواز في الممتنع لغيره فبما احتج به المجوزون
مطلقا واما على المنع في الممتنع لذاته فبان كل مكلف به مطلوب حصوله ضرورة وكل مطلوب
حصوله متصور فكل مكلف به متصور ولا شيء من المستحيل لذاته بمتصور فلا شيء من المكلف به
مستحيل لذاته وهو المطلوب اما كبرى الشكل الاول فلان طلب الشيء فرع عن تصوره قطعا فاذا
انتفى الاصل انتفى ما يتفرع عليه ضرورة واما كبرى الشكل الثاني فلانه لو تصور لتصور مثبتا
ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته
فما يكون ثابتا متصورا فهو غير ماهيته وحاصله ان تصوره ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته
يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وتوضيحه انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج
وكل اربعة زوج لشيء باربعة فقد تصورنا اربعة ليست باربعة هذا خلف وما يقال من
ان الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة يستلزم تصوره لان الحكم بثبوت شيء لشيء وتصوره فرع
لثبوت ذلك الشيء وتصوره قطعا مدفوع بانه تصور واقعا على طريق التشبيه بالجمع بين المختلفين
كالسواد والحلاوة فهو بالحقيقة حكم بان المتضادين لا يمكن ان يثبت لهما مفهوم كمفهوم اجتماع
المختلفين واما ما استدل به المختلفون في الوقوع فالنافون بنحو قوله لا يكلف الله
نفسا الا وسعها ووجه الدلالة ظاهر والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه وبه يعرف
ان الله تعالى نفى وقوع التكليف بما لا يطاق وبما يطاق بمشقة وحرج وضيق والمثبتون
بقوله تكليف ابي لهب تصديقه صلى الله عليه وعلى آله في جميع ما جاء به ومنه اي مما
جاء به انه لا يصدقه فقد صار ابو لهب مأمورا بان يصدقه في انه لا يصدقه فهو اي يؤمن به ولما
يحصل التصديق بذلك الا بان يؤمن فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين
او بانه يؤمن وبالكف عن الايمان وهو جمع بين الضدين على اختلاف الرأيين **ورد** بمنع اخبار الله
تعالى في حق ابي لهب انه لا يؤمن وبالكف عن الايمان واما قوله تعالى تبت يدا ابي لهب وتب
فلا يدل عليه لان التباب الخسران وهو قد يزول وان كان ملتبسا حال الكفر واما قوله تعالى

سنصلى نارا ذات لهب فكذلك لاحتمال ان تكون صليه باقتراف كبيرة اتاها بعد الاسلام واما
قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ونحوه فلا يدل على دخول ابي
لهب فيها سلمناه فنزول ذلك في حقه فلا نسلم انه كلف بالجمع بين التصديق واما كلف بالتصديق
بانه لا يؤمن اي لا يقع منه الايمان الشرعي الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقبحات سلمنا
انه اريد اللغوي فالتناقض مدفوع بمنعه اي التكليف بتصديقه في الكل مما جاء به صلى الله
عليه واله وسلم بل التكليف بتصديقه واقع فيما بلغه اليه منه ولا نسلم ان هذا اعني بلغه اوّلا
بحيث التبليغ بما انزل الاتي له فيه مصلحة من حكم او غيره ولا مصلحة لابي لهب في ذلك وهذه
السيعة يشترك فيها من قال بوقوع التكليف بما لا يطاق على الاطلاق ومن قال بوقوعه في
الممتنع لغيره لا لغيره فالاولون لانه تكليف بالجمع بين المتنافيين او التصديق والاخرون بنحو
كونه جمعا بين المتنافيين او التصديق ويجعلونه ممتنعا لغيره لانه تعالى لما اخبر عنه بانه لا
يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو
محال فاذا امر بالايمان والحال هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا لغيره
كما يقولون فيمن علم الله تعالى انه لا يؤمن وسنطلع ان شاء الله تعالى على بطلان عبثه في المحال

مسألة اختلف في تكليف الكافر بفروع الايمان قال اصحابنا والجمهور الكافر مكلف بالفروع للايمان ومخاطب بها كما انه مكلف بالاصل الذي هو الايمان اتفاقا والخلاف في ذلك
لجمهور الحنفية وهو مروي عن الاسفرايني من الشافعية وقيل هو ابو اسحق وقيل هو ابو حامد
وقيل ان الكافر مكلف في حال كفره بالنواهي دون الاوامر وقد قيل ان هذا الخلاف في غير المرتد
فاما هو فمتفق على انه مخاطب بالفروع وقيل انه فيما عدا الجهاد من الفروع واما هو فمتفق
على عدم التكليف به لامتناع قتالهم انفسهم واعلم انه لا اثر لهذا الخلاف في الاحكام
الدنيوية للاتفاق على امتناع الصلوة مع الكفر وسقوط القضاء بالاسلام وانما اثره في الاحكام
الاخروية فالقائلون بخطابهم بها يجزمون بعقابهم على ترك الصلوة ونحوها عقابا زائدا على ترك
الايمان والقائلون بعدمه يجزمون بعدم العقاب الا على ترك الايمان احتج المثبتون
بما اشار اليه بقوله لتناول الاوامر العامة كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت وجه الاستدلال ان الايات العامة تناولتهم والكفر لا يصلح مانعا
من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان كالحدث فانه ليس بمانع من التكليف بالصلوة
بالاتفاق لان المحدث متمكن من ازالته احتجوا ايضا بقوله ولايات الوعيد
للكفار على ترك الفروع وهي كثيرة كقوله ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وقوله تعالى والذين
لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق الى قوله ومن يفعل
ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا قال بعض المفسرين
يضعف العذاب لانضمام الكبائر الى الكفر وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين وفيها دلالة على انهم يعاقبون على ترك الصلوة والزكوة ولا يقال انه تعالى انما
حكى تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكوة ومن الجائز ان يكون تعليلا بخلاف الواقع
كحكايته عنهم في قوله والله ربنا ما كنا مشركين وقوله تعالى ما كنا نعمل من سوء ونحوهما ومن المعلوم

انهم كانوا

انهم كانوا على خلاف ذلك ولم يكذبهم في شيء منه فعلمنا ان التكذيب غير واجب لانه تعالى نبه على وقوع
الكذب في قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم وقوله تعالى بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون
ولو سلم فترك التكذيب لا يحسن ههنا لانه لو كان تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والز
والركوع كذبا لما كان لحكايته عنهم فائدة بخلاف ترك التكذيب في المواضع التي حكاها تعالى
عنهم فانه يحسن لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيها ويكون الفائدة من ذكر تلك الاشياء بيان
مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والاخرة واما ههنا فلم يكن للعقل مدخل في معرفة كذبهم
والله تعالى لم يبين لنا كذبهم فلو كانوا كاذبين في تعليلهم لم يحصل من حكايته غرض اصلا
فيكون الاتيان به عريا عن الفائدة ولا يصح ان يكون الوعيد على مجرد التكذيب لاستلزامه كون سائر
المتوعد عليه الاثري اقتضاه الحكم فيكون ذكرها عبثا ولا يصح تاويل المصلين باهل
الصلوة لغة ولم نك نطعم المسكين في ثبوت المدعى احتج النافون بان الكفر مانع عن
الايمان بالفروع فلا يمكن الامتثال والتكليف فرع الامكان وذلك لان الامتثال اما في حال
الكفر ولا يمكن واما بعده ولا يمكن ايضا لسقوط الامر عنه والامتثال وعده والجواب
لا نسلم ان الكفر مانع عن الايمان بالفروع وانما يكون مانعا لو كان رفعه مستحيلا لكنه غير
مانع لامكان رفعه بان يسلم ويفعل وعدم امكان الامتثال حال الكفر يلزم مثله في المحدث
والجواب الجواب والجواب ذلك ضرورة شرط وصف الموضوع والضرورة الوصفية لا تنافي
الامكان الذاتي احتج المفصلون بان النهي يقتضي ترك المنهي عنه وتركه مع الكفر ممكن
والامر يقتضي الامتثال في الامتثال مع الكفر غير ممكن لان النية في الامتثال لا بد منها ونيته
الكافر غير معتبرة والجواب انه يستوي الفعل والترك في امكانهما من الكافر بما
سباه فلا نحتاج الى اعادته مسألة في بيان المكلف به والخلاف فيه فقيل
المكلف به في النهي فعل هو الكف للنفس عن الفعل وهذا قول جمهور الاشعرية وابي علي
الجبائي وابي القسم البلخي وغيرهم وهو مروي عن القسم الرسي ومحمد المرتضى عليهما السلام وهو
قول والدنا المنصور بالله قدس الله روحه لانه اي الفعل هو المقدور لا نفي الفعل لانه عدم
محض فليس اثرا للقدرة ولان العدم ثابت قبل القدرة واستمر ولا يكون الثابت لها فيلها
اثرا لها قال ابو علي وابو القسم ولان العبد لا يخلو عن الفعل فلا يكون المكلف به نفيا محضا
لاستحالته فيتوجه الخطاب الى فعل الضد وقيل بل المكلف به في النهي نفي الفعل وهذا قول
ابي هاشم وجمهور المعتزلة والغزالي واحد قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وهو اختيار الامام
المهدي احمد بن يحيى عليه السلام لانه واقف على اختيار العبد للقطع بان العاد المهمات
هو من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم
مشيئة الفعل وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة ويخرج عنه من العدم ما ليس كذلك ولا
نسلم انه اي النفي ليس اثرا للقدرة فان استمراره يصلح لذلك اي لكونه اثرا لها اذ يمكنه ان
لا يفعل فيستمر النفي وان يفعل فلا يستمر وما ذكره ابو علي وابو القسم مبني على اصل باطل وهو
عدم جواز خلو القادر عن الاخذ والترك والاخذ عبارة عن الفعل الذي يباشره الفاعل في الحال
والترك عبارة عن ضد ذلك الفعل لا بعضه مسألة في بيان وجوب تقدم التكليف

قوله لانه تعالى الخ متعلق بقوله ولا يقال
واذا كان السؤال في غاية الضعف قيل
فيه لا يقال كما انه اذا كان قويا قيل
عليه او نحو ذلك وحاصل هذا الجواب
ان قولكم لم يكذبهم في شيء منه مردود
فانهم لما قالوا والله ربنا ما
كنا مشركين كذبهم الله
عقب ذلك بقوله تعالى انظر
كيف كذبوا على انفسهم ولما قالوا
ما كنا نعمل من سوء كذبهم عقب
ذلك فقال بلى ان الله عليم
بما كنتم تعملون ومعنى بلى
بل كنتم تعملون السوء
وعلى هذا كذبهم فيما
يعلم العقل كذبهم فيه وجب
تكذيبهم فيما يجهل العقل
والكذب وهو قولهم لم نك
من المصلين ولم يكذبهم فيه
بل اقرهم عليه فدل على صدقه
وقوله لم سلم بعني ولو سلم
انه لم يكذبهم في الايتين
المذكورتين بان يقال
يحتمل انه تعالى
قوله تعالى انظر كيف كذبوا
على انفسهم وقوله تعالى
بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون
عن تورد الايتين قبلها
فترك التكذيب هنا اي
في قولهم لم نك من المصلين
لا يحسن الخ

انهم كانوا

بالفعل على حدوثه والخلاف في ذلك والعبارات التكليف بالفعل قبل حدوثه نوقت
يمكن المكلف فيه من معرفة ما يميزه ليمكنه الامتثال وهذا قول عامة العدلية والجويني
والغزالي والآمدي وابن الحاجب وادعى الآمدي الاتفاق على جوازه حيث قال اتفق الناس
على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوثه
واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة
وقال الجويني الذاهب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل وقال
الشيخ ابو الحسن الاشعري وتبعه متابعوه كالرازي ان العبد انما يصير مكلفا بالفعل عند
مباشرته له قال الرازي والموجود قبل ذلك ليس امرا بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير
مامورا ولكنه ناقض قوله في اثناء الاستدلال على جواز التكليف بما لا يطاق حيث قال ان التكليف
قبل الفعل به لئلا يكلف الكافر بالايمان والمدعى غير موجوده قبل الفعل وذلك تكليف
بما لا يطاق ثم ان قوله في الامر انه اعلام بانه سيصير مامورا في الزمن الثاني ان اراد انه
اعلام بانه سيصير امامورا بذلك الامر وهو اعلام والزام ولا نريد بالتكليف قبل الفعل الا الالزام
به قبله وان اراد انه اعلام بورود امر اخر في حال الفعل فخلافه معلوم ضرورة على ان حال اشتغاله
عن البحث والتعريف وايضا يلزم ان تكون صيغة افعل للخبر لا للانشاء وتصريح الجويني وغيره
بان الاشعري لم ينص على جواز التكليف بما لا يطاق وانما اخذ له من قاعدتين احدهما ان
القدرة مع الفعل والثانية ان التكليف قبل الفعل يدل دلالة صريحة على ان المنسوب اليه في
هذه المسألة غير مذهبه فيها احتج اصحابنا بوجوه منها انه لو كان
التكليف بها بالفعل حال حدوثه لا يبقى فائدة لان حالة الوجود حالة استغناء عن الحث
عليه والتعريف به كما عرفت وهذا معنى قوله والا انتفت فائدته ومنها ان التكليف
طلب اتفاقا والطلب من حيث انه طلب يمتنع اجتماعه مع حصول المطلوب لان الطلب
يستلزم ان لا يكون المطلوب حاصلا وقت الطلب اتفاقا والا لزم طلب الحاصل وانه محال
واذا كان كذلك لزم ان يكون الطلب منافيا لحصول المطلوب وقت الطلب لوجوب
وجود المنافاة الضرورية بين نفي الملزوم ونقيض اللازم احتج الاشعري
ومن وافقه بانه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان تكليفا بما لا قدرة عليه وهو محال
بيان الملازمة من وجهين احدهما ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق
بالمضروب فوجود المتعلق بدون المتعلق محال وثانيهما ان قدرة العبد عرض والعرض
لا يبقى زمنين فلو تقدمت عدمت عند حدوث المقدور فلا تكون متعلقة به واما
بطلان اللازم فظاهر واجيب بمنع الملازمة والوجهان المذكوران في بيانها ينتقض
اولهما بقدرة الله تعالى عندكم فانها ثابتة في الازل بدون المقدور والا لزم قدم العالم والصحيح
ان معناها معنى التمكن من الفعل وانما يتحقق قبله وثانيهما ممنوع في جميع الاعراض ولو
سلم فلا نسلم زواله لا الى بدل بل يخلفه امثاله ولو سلمت الملازمة فانه يلزم من كون
القدرة حالة خاصة سلب التكاليف اذ يقول كل عاقل لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل
ويلزم منه ان لا يكون المكلف مامورا ان يفعل ما امر به والمعلوم من الدين خلافه ويلزم

انما دخول الخلف في خبره تعالى ان لم يفعل بيانه انهم قد جعلوا الامر السابق اعلاما فاذا
لم يفعله الشخص لم يكن مامورا لانه انما يصير مامورا عند مباشرة الفعل وقد فرضنا انه لا
يفعل فلا امر فيكون الاخبار بحصول الامر غير مطابق فصل في باب المحكوم عليه واحكامه
وهو الفصل الرابع من ثالث الابحاث المحتاج اليها في هذا العلم المحكوم عليه هو المكلف
وفيه ثلاث مسائل مسألة الفهم شرط التكليف يعني يشترط ان يكون المكلف فاهما
لخطاب التكليف اصله وتفصيله فلا يجوز تكليف الصبي والمجنون الا عند من يجوز تكليف
المحال واما البعض الاخر فوافقوا لا لاجل تحاشيهم عن لزوم تكليف ما لا يطاق بل لانتفاء لزوم
انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور الابتلاء للامتثال ويوطن النفس عليه من
فاهم الخطاب اصله وتفصيله دون من عداه وانما امتنع تكليف الصبي والمجنون لان
المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على فهم تفاصيله ايضا وهو
متعذر في حق الصبي غير المميز والمجنون واما الصبي المميز فمختلف فيه فقيل ان الصبي اذا ادرك
منافعه ومضاره فيتمكن من النظر فيما يعود عليه بالنفع وما يعود عليه بالضرر قام عليه ما
قام على سائر العقلاء من الحجة ولزمه ما لزمهم ولا يلزم عليه قبول الشهادة منه واقامة الحد
عليه ونحوهما قبل ظهور شيء من علامات البلوغ لان هذه احكام تتعلق بغيره ولا تثبت الا بعد
العلم ببلوغه مبالغ العقلاء ولا علم الا من الامارات بخلاف ما يتعلق به من الاحكام فانه
يخاطب بها اذا اكمل عقله وان لم نعلم الكمال وقيل ان المميز وان فهم ما لا يفهمه غير المميز
غير فاهم فهم كامل العقل فيستند الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب
البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ الا لحظة واحدة فلا تكليف عليه ولو كان فهمه فهم
كامل الموجب لتكليفه بعد لحظة والوجه انه لما كان العقل والفهم فيه خفيا وظهوره
فيه على التدريج ولم يوجد ضابط جعل الشارع البلوغ ضابطا لكون الفهم معه اكثريا
وحط عنه التكليف قبله تخفيفا عليه لقوله صلى الله عليه واله وسلم رفع القلم عن ثلاثة
عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وقوله يبلغ يحتمل بلوغ
درجة التمييز بين المنافع والمضار فلا يقوم حجة في المطلوب وتقرير هذا القول على هذا الوجه
يحتاج عند من اثبت الحسن والقبح العقليين الى نظر وانما شرط الفهم لاستدعاء الامتثال
به وقصده اذ الامتثال الاتيان بالفعل على قصد الطاعة ويستحيل ممن لا شعور له بالامر قصده
الفعل امتثالا للامر والا اي وان لم يشترط الفهم صح التكليف للبهائم اذ لا مانع يقدر في البهيمة
الا عدم الفهم وقد فرض انه ليس بمانع واللازم باطل احتج من جوز تكليف الغافل
من الاتباع بانه لو لم يجز لما وقع لكنه وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه
فكلف بموجبها والجواب ان طلاق السكران ونحوه ليس من قبيل التكليف بل من
قبيل الاسباب اي ربط الاحكام باسبابها كاعتبار قتل الطفل واتلافه لوجوب الدية والضمان
اما على الولي في الحال واما على الصبي بعد بلوغه واعتبر طلاق السكران لوقوع الفراق عقوبة له
عند بعض اصحابنا وعند الاخرين لا يقع قال الامام يحيى بن حمزة الخلاف فيما اذا بقي له بعض
تمييز واما اذا صار كالنائم لا يميز بين الارض والسما فلا يقع طلاقه وفاقا وحسنه لا حجة لهم

لفقد التكليف مع العجز **احتجوا ثانيا** بقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وجه الاحتجاج انه نهى من لا يعلم وهو تكليف فقد كلف من لا يعلم **والجواب** ان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ظاهر في مقابلة قاطع فوجب تاويله فهو اما نهي عن السكر عند قصد الصلوة مثل لا تمت وانت ظالم فان معناه لا تظلم فتموت وانت ظالم واما نهي للثمل الثابت العقل عن الصلوة وسمى الثمل سكرا لانه يؤدي الى السكر غالبا او لكمال قربه اي الثمل النشيط كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول اي تعلم علما كاملا وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية **مسئلة** في تعلق الخطاب بالمعدوم قال عبد مه مستحيل ضرورة واتفاقا وانما لاستحالة تكليف المعدوم وارادة تحقق الفعل منه في حال عدمه مستحيل ضرورة واتفاقا وانما الخلاف في تعلق خطاب الله به في حال عدمه فذهب اصحابنا عليهم السلام والمعتزلة ان الخطاب لا يجوز ان يتعلق بالمعدوم حال عدمه لانه اي الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام ولا فهم للمعدوم حتى للاشعرية فانهم جوزوا تعلقه بالمعدوم بناء على قاعدة قدمه اي قدم الخطاب ومعنى تعلقه بذات المعدوم الذي علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال وكلامهم مردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او ان المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا او نظائرها في علم الكلام والقاصد في هذه المسئلة ان ارباب الملل والمذاهب اجمعوا على ان الباري تعالى متكلم ولكنهم اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فقال الحنابلة والحشوية كلامه تعالى حروف واصوات قديم قائم بذاته وبالغوا حتى قال بعضهم الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف ووافقهم الكرامية في المعنى وخالفوهم في القدم فقالوا انها حادثة قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ووافقهم ايضا الاشاعرة في القدم وخالفوهم في المعنى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ووافقهم ايضا اصحابنا والمعتزلة في المعنى وخالفوهم في القدم والقيام بذاته تعالى فقالوا كلام الله تعالى حروف واصوات حادثة ليست قائمة بذاته بل خلقه في غيره ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام فان قيل لا يلزم لمجرد خلق الكلام ان يوصف بكونه متكلما كما لا يلزم من خلق الجسم ان يوصف بكونه متجسما قلنا خلق الكلام خصص من بين انواع الخلق باسم التكلم فيكون المتكلم خالق الكلام بلا اشكال واستدل على ذلك بوجوه كثيرة حاصلها ان كلام الله تعالى هو المؤلف من الحروف المسموعة والاشاعرة لا ينازعون في حدوث المؤلف منها كما صرح به في اشارة لتلمهم الآتي فلا حاجة الى ذكرها **واستدل الاشاعرة** بان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى لخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم فسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الجنس اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من الكلمة مسبوق بالاول مشروطا بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء

لايكون

لايكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع هو الذي نسميه كلام النفس وحيث انتهى الى هنا لما لهم في اثبات الكلام النفسي اوردناه مبسوطا ولا تغلو قواعده عن خلل فمن ذلك قولهم المتكلم من قام به الكلام الى ان قال السيد المحقق هيئات وكيف تقاس صفة الكلام للصوت القائم بالهواء المتحرك حركة مخصوصة فيكون الكلام قائما بالهواء والهواء ليس قائما بالمتكلم حتى يقال ما قام به قائم بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة الكلام الى المتكلم ليس لقيامه به بل لانه ينشئ الحروف ويميز بعضها عن بعض وكذا الكلمات والتركيب وعلى هذا الاصح يفسر المتكلم من قام به الكلام بل من قام به التكلم الذي هو التعيين والتمييز ويطرد ذلك ان المتعلم من قام به التعلم لا من قام به العلم لظهور ان مبدأ الاشتقاق فيهما هو التكلم والتعلم لا الكلام والعلم ولما ظهر فساد معنى الكلام ظهر عدم صحة قولهم وحينئذ فالكلام القائم الى اخره وانه قد قرر ذكره السيد المحقق في حاشية الكشاف من انه يمكن ان ينتظم برهان على اثبات الكلام النفسي فيقال دل الشرع ان الله تعالى متكلم والمتكلم من قام به الكلام على قاعدة اللغة في المشتقات فلا بد ان يكون الكلام قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات حادثة فالكلام مغاير للالفاظ والعبارات قائم بذاته تعالى ومن ذلك قولهم فالمعنى الذي يجده في نفسه الى اخره والكلام فيه انا لا نعقل انه امر وراء العلم في الخبر والارادة في الامر ونحوه والكراهة في النهي وفي بعض حواشي شرح العقائد ان الكلام مجاز للافهام والذي يخطر بالبال هو ان يقال ان المعنى الذي يجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرا عن واجب والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك غير مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم وان الامر يعبر عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة **وأورد** عليه اولا انه لا خفاء في ان المدلولات المطابقية للعبارات المذكورة ليست معنى ذلك الواحد لكن ما ذكره مخالف لما صرحوا به من انه مدلول الكلام اللفظي ثم لا نسلم ان ذلك الامر غير الاذعان بتمام زيد في الصورة المذكورة والاذعان به علم يصيب مع لا محالة والشاك لا يجد هذا المعنى الا تشهيا وقوله ثم قد يقصد فيجد الى اخره ان اراد قصد الاخبار والحكاية في ضميره فلا نسلم انه يجد ذلك المعنى الواحد الذي هو الاذعان ولو سلم فلا نجد به قطعا بل الذي يجد عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكا في وقوع النسبة وقوله مع عدم علمه الى اخره غير مسلم والسند ظاهر فلم يلزم ان لا يكون ذلك المعنى شيئا من العلوم كما حمله **وثانيا** انه لا خفاء ان المراد بالامر تعبير عن الحالة الذهنية لكنها الارادة لا غير وكذا النهي عن الكراهة لا غيرها وبالجملة لا نسلم انهما تعبيران عن غيرها والله الموفق للصواب

مسئلة في بيان ان العلم بفوات شرط وقوع المامور به في وقته هل يصح ان يامر به ام لا كأمره تعالى لزيد بالصوم غدا مع علمه انه يموت قبله فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني الى امتناعه

اعترض الفاضل حسن جلبي في حاشيته كلام المؤلف في هذا الموضع ولكنه لم يقرره تقريرا واضحا ونحن نقرره مع زيادات
لقصد الايضاح ان كلام المواقف الذي استظهره المؤلف على سقوط الجواب انما اراد صاحبه ان الكذب اللفظي ...

[illegible]

الابرم

وهذا ما اريد بقوله لا يكلف بما علم انتفاء شرطه او وقوعه وقته وذهب الجمهور الفقهاء من الاشاعرة
الى جوازه اما مع جهل الآمر بانتفاء شرطه او وقوعه فقد وقته كامر السيد لعبده بخياطة الثوب في
الغد فلا خلاف في جوازه **احتج اصحابنا اولاً** بما افاده بقوله لانه اى الامر بما هذا حاله
امر من لا يقدر على الامتثال لما كلف به وامر من لا يقدر مع العلم بانه لا يقدر قبيح لانه تكليف بما لا
يطاق كما سبق **قيل** يلزم مما ذكرتم انه لا يصح جهل الآمر بعدم الشرط اذ عدم القدرة بالنظر الى المأمور
حاصله ولا اثر فيه لعلم الآمر وجهله **واجيب** بان المانع القبح وقد اشرنا الى ان لا قبح مع الجهل
من الامر لوقوع الشرط **وثانيا** بانه اما ان يراد من الطلب فعل المأمور به او توطين نفسه على الفعل
والكل قبيح لانه ان كان الاول فهو عبث لا يصدر عن الحكيم تعالى او الثاني فهو تغرير للمكلف لانها
ان المكلف به فعل المأمور به والمقصود انه غيره وهو توطين النفس على ان القول بان المراد توطين النفس
للامتثال يرجع بمقابلة الى الوفاق بان لا يكلف بما علم الامر انتفاء شرطه او وقوعه في وقته لان المكلف به
المراد حصول التوطين ولم ينتف شرطه وهو ظاهر **احتج القائلون** بالجواز بانه قالوا اولا
لو لم يصح التكليف بالمشارع لم يعص احد ابدا واللازم ذلك لانه كلما عدم الفعل بان تركه المكلف
فقد عدم شرطا من شروط ما كلف به كالارادة من الله تعالى او من العبد **اما ارادته تعالى**
فلانه سبحانه يخلق المرادات فاذا لم يرده فقد علم عدمه ووقوعه فيستحيل وقوعه فلا يكلف به فلا
معصية **واما ارادة العبد** فلانه اذا لم يفعله لم يرده فلا يكلف به لعلم الله تعالى بانتفاء ارادته
التي هي من شروطه فلا معصية وبطلان اللازم متفق عليه **وثانيا** انه لو لم يصح التكليف بالمشارع
فيه بما علم تكليف اى لما وقع لاحد من المكلفين العلم بانه مكلف بما امر به **اما الاولى**
فلانه مع الفعل وبعده وقته سوى فعل او لا ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد
احد شروطه **واما الثانية** فبالضرورة وجواب الاول من الشبهتين ظاهر لان المراد
بالشرط ما خرج عن مقدور المكلف واما الارادة في مقدوره فيجب بوجوب المشروط كما عرفت
فتوجه المنع على الملازمة ظاهر لجواز بعدم انتفاء شرط فعل **وما ذكر في بيانها**
غير صحيح اما قولهم بانه سبحانه يخلق المراد على ارادته تعالى فانما هي في غير افعال العباد الموقوفة
على اختيارهم واما ارادة الله تعالى منها كالطاعات فلم يرد ايقاعها على الاطلاق بل ارادة ايقاعها
باختيارهم فاذا انتفى اختيار المكلف للفعل لم ينتف ارادته تعالى الصدور منه ويحصل لما ذكرناه زيادة
ايضاح وتحقيق ان شاء الله تعالى واما قولهم وارادة العبد فقد وضح لك ضعفه بما حققناه
وجواب الثاني مع الثانية وهي بطلان اللازم ان اراد العلم القطعي الذي لا يحتمل النقيض
والا نكر المراد ذلك بل الاعتقاد الجازم سواء كان مطابقا ثابتا او لا فالاولى وهي الملازمة ممنوعة لجواز
ان يجزم المكلف ببقائه الى وقت التكليف لغلبة الامل او يجزم بالتكليف قبل وقته لاعتقاد جواز
ومن هنا قطعوا بحصول العلم فجعلوا المقدمة الثانية ضرورية ثم شرع في مقدمة كتابه فقال

تم بعون الله وتوفيقه ان شاء الله تعالى شرح
المقصد الاول في الكتاب الى آخر
المقاصد باعانة الله
وتوفيقه فله الحمد
على الاعانة والتمام وعلى نبيه افضل الصلوة والسلام ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

ولما فرغ من المقدمة وما يتبعها من الابحاث المحتاج
اليها في هذا العلم اخذ في بيان مقاصده وقدم الكتاب لانه اصل الادلة الشرعية والسنة
على الاجماع لانها اصله والاجماع على القياس لاستناده عن القطع فقال **المقصد الاول**
في الكتاب والكتاب اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب في عرف اهل الشرع كما غلب على كتاب
سيبويه في عرف اهل العربية **وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من جنسه** خرج الكلام الذي
لم ينزل كالمكتوب في اللوح المحفوظ على القول بانه حقيقة ولم ينزل قط وما انزل لا للاعجاز كسائر
الكتب المنزلة على الانبياء عليهم السلام والاحاديث الربانية والمراد بالسورة بعض من الكلام المنزل
مترجم اوله واخره توقيفا مسمى باسم خاص متضمن ثلاث ايات وقوله من جنسه اي من جنس
ذلك الكلام في البلاغة والفصاحة وعلو الطبقة وصرح بالمضاف لعدم صدق التعريف من
دونه على ابعاض القرآن وحرر وجها لا ساقع عرض الاصولي لان الاستدلال انما هو بالابعاض
لا بالمجموع من حيث هو مجموع **والاعجاز** اما لازم لحقيقة القرآن او لازم بيّن لها لان
من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الاعجاز علم لزوم الاعجاز له قطعا بل من تعقله على ما
ينبغي علم انه معجز فاقل احوال الاعجاز ان يكون لازما بيّنا للقرآن اما بالمعنى الاخص وهو ان يكون
مجرد تعقل الملزوم كافيا في تعقل اللازم او بالمعنى الاعم وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم
كافيا في الجزم باللزوم وعدم تعقل الاعجاز لعدم تعقل حقيقة القرآن كما هو شان عوام المؤمنين
لا يقتضي ان لا يكون بيّنا فاندفع ما قيل من ان كونه للاعجاز ليس لازما بيّنا فضلا عن ان يكون
ذاتيا **ويندفع ايضا** ما قيل ان معرفة السورة موقوفة على معرفته فيدور بان السورة
اسم لكل مترجم اوله واخره توقيفا مسمى باسم خاص من الكلام المنزل قرآنا كان او غيره فلا **في**
الكشاف ومن سور الانجيل سورة الامثال **مسئلة** لا خلاف بين الامة في اثبات البسملة
في اوائل السور خطا في المصحف الا في اول سورة التوبة وانما الخلاف في كونها قرآنا فعن جمهور السلف
والشافعية وابن كثير قارئ مكة وقالون اثبت قرآء المدينة وعاصم والكسائي من قرآء الكوفة
ان **البسملة منه** اي من القرآن **في اول كل سورة غير براءة** وهو اجماع اهل البيت عليهم السلام
وروى في الجامع الكافي اثباتها عن علي عليه السلام وابن عباس وعن جماعة من
اكابر اهل البيت عليهم السلام استفيضا باجماعهم عن بعد ادهم ورواه ايضا عن ابي بكر وعمر
وعمار وابي عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله بن الزبير وعن ابي عبد الله الجدلي وابي معقل وسعيد
بن جبير وطاوس ومجاهد والزهري وابي عاصم وعن بعض السلف كالحسن وابن سيرين ومالك
وابي حنيفة والثوري والاوزاعي **نفيها** اي نفي كونها من القرآن وعن ابن المسيب ومحمد بن
كعب **اثباتها اية في الفاتحة** والنفي عن غيرها وهو رواية عن الشافعي **قالوا** وله في باقي السور
قولان فمنهم من حمل القولين على انها اصل هي من القرآن في اوائل السور ام لا ومنهم من حملهما على انها
هل هي اية مستقلة ام هي مع ما يليها من كل سورة اية **قال التفتازاني** وهذا هو الاصح لكون
نظره واجتهاده في بيان اخر الاية ومبدئها لا في كونها قرآنا وعن احمد بن حنبل وداود وفخر
الدين الرازي من الحنفية انها اية مستقلة انزلت للفصل بين كل سورتين وهي اية واحدة لا
مائة وثلاث عشرة اية وعليه جمهور المتاخرين من علماء الحنفية وهذا معنى قوله **او مستقلة**

فهذه اقوال اربعة واعلم ان من لم يوافق القول الاول من القراء كابي عمرو قارئ البصرة وحمزة من قراء الكوفة وورش من قراء المدينة وابن عامر قارئ اهل الشام يحتمل ان يكون رايهم موافقا للقول الثالث وللرابع اذ لا خلاف بين القراء السبعة في اثباتها تلاوة في اول فاتحة الكتاب وفي اول كل سورة يبتدئ بها القارئ ما خلا سورة التوبة وانما يختلفون في اثباتها في اوائل السور مع وصل التلاوة فمن ذكرناه موافقا لاهل القول الاول يثبتونها وصلا ايضا وهولاء انما يحذفونها مع الوصل بما قبلها **لنا** في اثبات القول الاول ادلة منها اجماع العترة من ال محمد صلى الله عليه واله وسلم واجماعهم حجة لما مر ان شاء الله تعالى من الاحتجاج على حجيته ومنها وضعها في المصاحف بالاتفاق مع المبالغة في تجريدها عما سوى القران حتى لم يثبتوا امين ومنع قوم من النقط ولو لم تكن من القران لما كتبها بعض ولا انكر على كاتبها ولو نادر القضا العادة بذلك ومنها اقتضاء الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه واله وسلم وعن اصحابه رضي الله عنهم بذلك اي بكونها من القران **فمن ذلك ما روي** في الاحكام عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال كل صلوة لا يجهر فيها ببسم الله الرحمن الرحيم فهي اية اختلسها الشيطان والايات تخص بالقران وهي ايضا في امالي احمد بن عيسى باسناده الى جعفر بن محمد عن ابائه عنه صلى الله عليه واله وفيه باسناده الى جعفر بن محمد عن ابائه عن علي عليه السلام انه قال اية من كتاب الله تركها الناس بسم الله الرحمن الرحيم وفيه باسناده الى ابي ميسرة ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم نودي في بدء امره يا محمد يا محمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى بلغ ولا الضالين واخرجه البيهقي في الدلائل والواحدي من طريق يونس بن بكير عن يونس بن عمرو عن ابيه عن ابي ميسرة عمرو بن شرحبيل من حديث طويل قال السيوطي ورجاله ثقات وفيه بالاسناد ان سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس كم الحمد اية قال سبع ايات قلت فاين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم وفيه بالاسناد الى طاوس عن ابن عباس قال غلب الشيطان الناس على بسم الله الرحمن الرحيم وهي المثاني واخرجه ابن خزيمة والبيهقي في المعرفة بسند صحيح من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال استرق الشيطان من الناس اعظم اية من القران بسم الله الرحمن الرحيم واخرج البيهقي في الشعب وابن مردويه بسند حسن من طريق مجاهد عن ابن عباس قال اغفل الناس اية من كتاب الله تعالى لم تنزل على احد سوى النبي صلى الله عليه واله وسلم الا ان يكون سليمن بن داود بسم الله الرحمن الرحيم واخرج الدارقطني والطبراني في الاوسط عن بريدة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لا اخرج من المسجد حتى اخبرك باية لم تنزل على نبي بعد سليمن بن داود غيري ثم قال باي شي تفتتح القران اذا افتتحت الصلوة قلت ببسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وروي في رواية الامالي لمحمد بن صالح الجيلاني الناصري عن امير المومنين علي عليه السلام عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال كل صلوة لا يقرا فيها بفاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فهي خداج وهي اية منها فقد اختلسها الشيطان وروى الشافعي عن ام سلمة انها قالت قرا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم اية الحمد لله رب العالمين اية الرحمن الرحيم اية مالك يوم الدين اية اياك نعبد واياك نستعين اية اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين

واخرج نحوه احمد وابو داود والحاكم وغيرهم عن ام سلمة

انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية وعن سعيد المقبري عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال فاتحة الكتاب سبع ايات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم وعن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال الحمد لله رب العالمين سبع ايات احداهن بسم الله الرحمن الرحيم وهي السبع المثاني والقران العظيم وهي ام القران وهي فاتحة الكتاب واخرج الواحدي بالاسناد الى عكرمة والحسن قالا اول ما نزل من القران بسم الله الرحمن الرحيم اول سورة اقرا باسم ربك الذي خلق واخرج ابن جرير وغيره من طريق الضحاك عن ابن عباس قال اول ما نزل جبريل على النبي صلى الله عليه واله وسلم قال يا محمد استعذ ثم قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى الثعلبي في تفسيره باسناده عن علي بن ابي طالب عليه السلام انه كان اذا افتتح السورة في الصلوة يقرا بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وكان يقول هي تمام السبع المثاني وباسناده عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله ولقد اتيناك سبعا من المثاني قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم واخرج ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح عن علي عليه السلام انه سئل عن السبع المثاني قال الحمد لله رب العالمين فقيل له انما هي ست ايات فقال بسم الله الرحمن الرحيم اية واخرج الدارقطني بسند صحيح قال اذا قراتم الحمد لله فاقرءوا بسم الله الرحمن الرحيم انها ام القران وام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احدى اياتها وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله سبحانه وتعالى اني قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال الله مجدني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال الله اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله هذا لعبدي ولعبدي ما سال رواه الثعلبي في صدر تفسيره وذكر الرواية الاخرى عن ابي هريرة ثم قال بعدها قلنا اذا تعارضت الروايتان فالترجيح للمثبت قالوا التنصيف انما يحصل اذا لم تعد التسمية اية حتى يحصل للرب ثلاث ايات ونصف وللعبد ثلاث ايات ونصف قلنا نحن نعد التسمية اية ولا نعد انعمت عليهم اية وهذا اولى رعاية لتناسب المقاطع ولان عدم جعله اية بدل ويجعل الكلام متصلا عما قبله لان طلب الاهتداء بصراط المنعم عليهم لا يجوز الا بشرط كون المنعم عليه لا مغضوبا عليه ولا ضالا لانه ليس قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا فهذا المجموع كلام واحد قلت وهذا صحيح ويؤيده قول ابي مسيرة فاين السابعة اذ لو كانت انعمت عليهم اية لما سال وكذلك تفصيل ام سلمة وقوله صلى الله عليه واله وسلم الحمد لله رب العالمين سبع ايات احداهن بسم الله الرحمن الرحيم وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى لا باعتبار عدد الايات تسوى عدت التسمية اية اولم تعد وروي انه صلى الله عليه واله وسلم قال لابي بن كعب ما اعظم اية في كتاب الله تعالى قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلى الله عليه واله وسلم واخرج الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة واخرج الدارقطني وابو نعيم والحاكم في تاريخه من وجه اخر عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال كان جبريل اذا اتاني بالوحي

بلغ على بسم الله الرحمن الرحيم واخرج البيهقي من وجه ثابت عن نافع عن ابن عمر انه كان يقرا
في الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم واذا ختم السورة قرأها ويقول ما كتبت الا لتقرأ وروي عن عبد الله
بن المبارك انه قال من تركها فقد ترك مائة وثلث عشرة آية وروي عن ابن عباس وابن عمر وابي هريرة
مثله وروى الشافعي ان معوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم
ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معوية سرقت
من الصلوة اين بسم الله الرحمن الرحيم اين التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلوة مع
البسملة والتكبير قال وكان معوية شديد الشكيمة والشوكة فلولا ان الجهر بالبسملة كان مقررا
عند جميع الصحابة لم يجسروا على ذلك وفي رواية ان معوية لم يقرأ في ام القرآن ولم يتم في السورة
التي بعدها فقيل اسرقت الصلوة ام نسيت فاعاد وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد
ام القرآن وعن ابي هريرة انه قال اذا قرأتم ام القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها
احدى آياتها وعن ابي هريرة قال كنت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد اذ دخل رجل فافتتح الصلوة
وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك فقال له يا رجل قطعت على
نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك آية منه ومن
ترك آية منه فقد قطع عليه صلوته فانه لا صلوة الا بها وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن
الرحيم زاد البزار فاذا انزلت عرف ان السورة قد ختمت واستقبلت وابتدئت سورة اخرى
واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان المسلمون لا يعلمون
انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا انزلت علموا ان السورة قد انقضت صحح
اسناده على شرط الشيخين واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير انه قال كانوا في عهد رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرفون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا انزلت
علموا انها قد انقضت السورة وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال كنا ما نعرف الفصل بين السور حتى ينزل
بسم الله الرحمن الرحيم واخرجه البيهقي في الشعب وغيره بلفظ كنا لا نعلم فصل ما بين
السورتين الى آخره واخرج مسلم عن انس قال بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذات
يوم بين اظهرنا اذ اغفى اغفاءة ثم رفع رأسه متبسما فقال انزلت علي آنفا سورة فقرأ بسم الله
الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر الحديث وهذه الاحاديث تعطي التواتر المعنوي بكونها
قرآنا منزلا في اوائل السور **فان قيل** اذا عدت البسملة آية من كل سورة فما وجه ما روي عن
ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في سورة الملك انها ثلاثون آية وفي سورة الكوثر ثلث آيات
مع ان العدد حاصل بدونها **فقد اجيب** بانها اما ان يعد مع ما بعدها آية في بعض السور
واما ان يراد ما هو خاصة الكوثر ثلث آيات فان البسملة كالشيء المشترك فيه بين السور **احتج
النافون** لكونها من القرآن بانها لو كانت قرآنا في اوائل السور لتواترت للعلم بتواتر
اما الاولى فلقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله واما الثانية فلوقوع الاختلاف **واجيب**
بان عدم تواترها وانا ممنوع فان بعض القراء السبعة اثبتها ويلزم من تواترها تواترها
والاختلاف لا يستلزم عدم التواتر فكثيرا ما يقع لبعض الناظرين ولا منع لمن لم يبحث كل البحث

ولو سلم عدم تواترها وانا فتواتر المحل اي ثبوتها في المحل كاف في كونها قرآنا ولا شك ان البسملة قد
تواتر نقلها في اوائل السور كتابة في المصحف وتلاوة على الالسن واما ما احتج به اهل القول الثالث
من قضية الاخبار بكونها من الفاتحة وقد سبق ذكر بعضها وما تمسك به اهل القول الرابع من
كتبها في المصاحف بغير انكار من السلف فكانت قرآنا والا لانكروا ولو نادرا لما عرف من تشددهم
في تجريد المصحف من كل ما ليس من القرآن ولم يقم حجة على كونها آية من اول كل سورة فكانت آية
واحدة لا مائة وثلث عشرة آية فلا يفيد ان المطلوب **اما الاول** فلان تخصيص
الفاتحة بالذكر لا ينفي ما عداها وحجته ان قريشا كانوا في بدو الاسلام يهزؤن من قرأها
لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قرأ بسم الله
الرحمن الرحيم هزأ منه المشركون وقالوا محمد يذكر اله اليمامة رواه الطبراني في الكبير والاوسط
وعن سعيد بن جبير قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وكانت
المشركون يهزؤن مكاء وتصدية ويقولون محمد يذكر اله اليمامة وكان مسيلمة الكذاب
يسمى رحمان فانزل الله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت فيسمع المشركون فيهزؤن بك ولا تخافت
بها عن اصحابك فلا تسمعهم رواه ابن جبير ايضا عن ابن عباس وربما كان بعض الصحابة لا يجهر
بها في الصلوة خوفا من الهزء فوردت الاحاديث فيها لكونها جزءا من الصلوة لا بسم الآية **واما
الثاني** فلقيام الحجة كما سبق **مسئلة** في بيان تواتر القراءات السبع والخلاف في ذلك وهي
ما ثبت الى القراء السبعة على الصحة وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي
فالمختار ان القراءات السبع متواترة اي كل فرد منها متواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اصلا
وهو جوهر اللفظ كملك ومالك وهيئة كالتفخيم والترقيق وتخفيف الهمزة واصل المد والامالة
وهو قول الجمهور وقيل ليست متواترة لا اصلا ولا هيئة وهو اختيار صاحب الكشاف وغيره
وقال ابن الحاجب والمرتضى الاصل متواتر لا الهيئة **احتج** الاولون بان العادات قاضية
بان الامر المهم العظيم تتوفر الهمم والدواعي على اشاعته ونقل تفاصيله متواترا وكل واحد
من ملك ومالك من القرآن فيجب تواتره وتخصيص احدهما بالتواتر وكونه من القرآن تحكم باطل
وايضا للقطع بانه تسمعها اي يسمع كل واحد من القراءات السبع اهل كل عصر من سابقيه الى
سابقي ذلك العصر بل الحضرة لم ينته من مراتب التواتر اذ لم يزل التعليم والتعلم في الامصار والاقطار
المتباعدة بكل واحد من القراءات السبع نعلم ذلك ولا يمكن انكاره واشتهار بعض بعض لا يوجب
اختصاصه به **احتج** النافون بان اسنادها احادي اذ لم يوجد في كتب القراءات الا اسناد
واحد عن واحد **والجواب** انا لا نسلم ان اسنادها احادي اذ الا لم ينحصر اهل
التواتر والا لزم ان لا يحصل العلم بالامم الماضية والاقطار النائية الا بحصر كل مرتبة من مراتب
الناقلين وبعدد وبعد في كل مرتبة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب وهو باطل قطعا **احتج**
ابن الحاجب بان ما كان من قبيل الهيئة كالمد والامالة يمكن ان يصدق عليه بعض القرآن
فلا يلزم تواتره بخلاف جوهر اللفظ كملك ومالك ويقص ويقضي فوجب تواتره **والجواب**
ان تواترها اصلا لا هيئة باطل لان الاختلاف اللفظي والادائي سيان في نقلهما فاذا ثبت
تواتر ذلك ثبت تواتر هذا اذ لا يقوم اللفظ الا بهيئة فان تواتر تواتر قال الجزري ولا نعلم احد

احتج ابن الحاجب الى ذلك والجواب ان اصل المد والامالة متواتر لما ذكرناه لا التقدير

مسألة اختلف في العمل بالقراءة الشاذة وهي ما نقل احادا اي غير متواتر كقراءة ابن مسعود وحفصة وغيرهما ومختار ابيه الاختلاف فيه بين الناقلين وعدم شيوعه شيوع اصله

عليهم السلام والزهري والحنفية والمزني وبعض الشافعية ان الشاذ معمول به في الفروع

كالاخبار وهو قول للشافعي وصححه ابن السبكي اذ الراوي عدل ولا يمكن ان العدل يوجب القبول

للرواية ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته ولهذا احتج كثير من فقهاء الشافعية

على قطع يمين السارق بقراءة ايمانهما والجمهور من اصحابنا والحنفية والشافعي في احد قوليه

على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة متتابعات وعن عطاء ومالك وبعض الشافعية

والمحاملي وابن الحاجب لا يجوز العمل به وهو الاشهر من قولي الشافعي لانه ليس بقرآن لعدم تواتره

ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا او هو شرط العمل ولا عبرة بكلام غيرهما فلا حجة فيه اصلا

قلنا لا نسلم انتفاء خبريته للاتفاق على انه لا يشترط في الخبر وصف الراوي له بكونه خبرا والخطأ

الواقع من الراوي انما هو في الوصف بالقرآنية وانما يبطل العمل اذا كان في المتن لا في الوصف

مسألة وفي القرآن منهما محكم ومتشابه قال الله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب

منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقد حكى ابن حبيب النيسابوري في المسألة

ثلاثة اقوال احدها ما ذكرناه وهو الصحيح وثانيها انه محكم كله لقوله تعالى كتاب احكمت آياته

وثالثها انه متشابه كله لقوله تعالى كتابا متشابها والجواب عن الآيتين ان المراد باحكامه

اتقانه وعدم تطرق التناقض والاختلاف اليه وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضا في الحق

والصدق والاعجاز وقال بعضهم الآية لا تدل على الحصر في الشيئين اذ ليس فيها شيء من طرق الحصر وقد

قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والمحكم لا يتوقف معرفته على البيان والمتشابه لا يرجى بيانه وهو

بناء على ان المحكم مقصور على النص والمتشابه ما لا يمكن الاطلاع عليه والصحيح خلافه فالاول وهو المحكم

متضح المعنى والثاني وهو المتشابه مقابله اي غير متضح المعنى لان اللفظ الذي يقبل معنى اما ان

يحتمل غيره او لا الثاني النص والاول اما ان تكون دلالته على احدهما راجحة او لا الثاني المجمل والاول

ان كان المراد فيه الراجح فهو الظاهر والا فهو المؤول فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم

والمشترك بين المجمل والمؤول هو المتشابه وذلك انه تعالى اوقع المتشابه مقابلا للمحكم فيجب

ان يفسر بما يقابله ويؤيده اسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم لانه تعالى فرق ما جمع في معنى

الكتاب بان قال منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والاخبار عن المحكمات

بانها ام الكتاب يدل على ان المتشابهات ترد اليها ويعرف منها وهذا التفسير للمحكم والمتشابه

رأي اكثر المحققين وصرح به والده قدس الله روحه في الاساس وقد فسر ابعد ذلك فقيل

المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة

وخروج الدجال والحروف المقطعة من اوائل السور وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا

وجها واحدا والمتشابه ما احتمل اوجها وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه

كاعداد الركعات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان وقيل المحكم ما لم يتكرر الفاظه

ومقابله المتشابه وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والامثال

وعن ابن عباس رضي الله عنه المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به

ويعمل به والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وامثاله واقسامه وما يؤمن به ولا يعمل

به وعن مجاهد المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابه يصدق بعضه بعضا

وعن الضحاك المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ وفي تفسيرها روايات كثيرة

لا يحتمل كتابنا هذا استيفاها وورود ما لا معنى له في كتاب الله كالمهملات او ما له معنى خلاف

الظاهر ولم يبين المراد بقرينة تصرف عن الظاهر ممتنع اما الاول فلانه هذيان وهو

نقص والنقص على الله تعالى محال واما الثاني فلان ارادة خلاف الظاهر من غير بيان ايهام وتغرير

وتعريض كون اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهملا وذلك لا يجوز عليه تعالى خلافا للحشوية

في الاول وللمرجئة في الثاني احتجت الحشوية على جواز ورود المهمل في كتاب الله تعالى بما

ورد في اوائل السور من الحروف المقطعة نحو الم طه والجواب ان لها معاني ولكن اختلف

المفسرون فيها فقيل انها اسم للسور ومن غير ذلك واحتجت المرجئة اولا بوجوب الوقف

على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وحسنئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبرا عنه

وذلك يقتضي ان يكون في القرآن شيء لا يعلم تأويله الا الله واذا ورد خلاف الظاهر فيكون في القرآن

ما اريد به خلاف ظاهره من غير بيان وهو المدعى وانما قلنا يجب الوقف عليه لانه لو لم يجب لكان

الراسخون معطوفا عليه وحسنئذ يكون يقولون جملة حالية ولا يجوز ان يكون حالا من المعطوف

والمعطوف عليه وهو ظاهر فيتعين ان يكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الاصل لان الاصل

اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات واذا انتفى تعين ما قلناه والجواب انه انما

يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينة يدل عليها اما اذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا امتناع

كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان نافلة حال من يعقوب خاصة لان النافلة

ولد الولد وما نحن فيه كذلك لان العقل قاض بان الله تعالى لا يقول آمنا به ولو سلم اشتراك

المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات فلا نسلم تعين يقولون مع العطف للحالية لجواز ان

يكون استئنافا موضحا لحال الراسخين احتجوا ثانيا بقوله تعالى طلعها كانه رؤوس

الشياطين فان هذا التشبيه انما يفيد لو علمناه وشاهدناه ونحن لا نعلمها والجواب ان التشبيه

ليس الا بما يعرفونه ويتخيلونه غاية في القبح كقول الشاعر

ايقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كانياب اغوال

فائدة اختلف في الحشوية فقيل باسكان الشين لان منهم المجسمة والجسم محشو وقيل لكثرة روايتهم الاخبار

وقبولهم لما ورد عليهم من غير انكار فكانهم منسوبون الى حشو الكلام والمشهور انه بفتحها

نسبة الى الحشا لانهم كانوا يجلسون امام الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم رديا فقال

ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة اي جانبها والجانب يسمى حشا ومنه الاحشاء لجوانب البطن والمرجئة

قال الجوهري مشتق من الارجاء وهو التأخير قال الله تعالى ارجه واخاه اي اخره فسموا بذلك

لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل ارجوها اي اخروها واحبطوها

مسألة في تعريف المعرب والخلاف في وقوعه في القرآن اما تعريفه فهو لفظ وضعه غير

العرب لمعنى ثم استعمله العرب فيه بناء على ذلك الوضع فخرج عند الاعلام كابراهيم واسمعيل واما

الخلاف فيه فيقول الظاهر انه قد وقع في القرآن المعرب على الحمار وهو مروي عن ابن عباس وعكرمة واختاره ابن الحاجب وبعض الشافعية والاكثر على انه غير واقع في القرآن وانما اخبره وقوعه فيه لمن غلبا العربية على تعريب نحو استبرق اخرج ابن ابي حاتم عن الضحاك انه الديباج الغليظ بلغة العجم واخرج ابن مردويه من طريق ابن ابي الجوزاء عن ابن عباس قال السجل بلغة الحبشة الرجل وذهب المبرد وثعلب الى ان الرحمن عبراني واصله بالخاء المعجمة وعن مجاهد المشكاة الكوة بلغة الروم وذكر الجواليقي وغيره ان كافور فارسي وعن ابن عباس قال هيت لك هلم لك بالنبطية وقال الحسن هو بالسريانية كذلك وقال ابو زيد الانصاري هي بالعبرانية واصلها هيتالج اي تعاله وذكر الثعالبي والجواليقي واخرون ان الياقوت فارسي وحكى الثعالبي في فقه اللغة ان اباريق فارسية وحكى ابو الليث في تفسيره ان اسباط بلغة بني اسرائيل كالقبائل بلغة العرب وقال ابو القسم في لغات العرب معنى اصري عهدي بالنبطية وحكى ابن الجوزي ان الاكواب الاكوان بها ايضا وعن الضحاك ان اباريق ليس لها عرا بها ايضا وعن ابن عباس ومجاهد وعكرمة ان الاواه الموقن بلسان الحبشة وعن عمرو بن شرحبيل انه الرحيم بلسان الحبشة وقال الواسطي انه الدعا بالعبرانية وذكر الجواليقي والثعالبي ان تنور فارسي معرب وعن وهب بن منبه قال ما من لغة الا ومنها في القرآن شيء فقيل وما فيه من الرومية قال فصرهن يقول قطعهن وعن ابي ميسرة التابعي قال في القرآن من كل لسان ومثله عن سعيد بن جبير ووهب بن وهب عن السلف من المعرب في القرآن غير ما ذكرناه تركناه اختصارا وقد جمع ابو عبيد القسم بن سلام بين القولين فقال الصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعا وذلك ان هذه الاحرف اصولها اعجمية كما قال الفقهاء لكنها وقعت للعرب فعربتها بالسنتها وحولتها عن الفاظ العجم الى الفاظها فصارت عربية ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فمن قال انها عربية فهو صادق ومن قال انها عجمية فهو صادق وكلامه حسن وهو في الحقيقة تاويل للنفاة وقال الاكثر لا يستلزم ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغات والجواب ان اتفاق اللغتين بعيد كل البعد لبعد وجود الاجتماع لان العبيدة لاتدفع الظهور الحسي الناقون اما اولا فبما مر في نفي الاسماء الشرعية من لزوم ان لا يكون القرآن عربيا والجواب والجواب وقد تجاب ايضا بالنقض الاجمالي وهو انه لو تم احتجاجهم للزم ان لا يكون القرآن عربيا لوقوع الاعلام العجمية فيه كابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وهي غير عربية اتفاقا واما ثانيا فبقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته أأعجمي وعربي فنفى ان يكون القرآن متنوعا لان الاستفهام للانكار والتنوع لازم لوجود المعرب في القرآن فينتفي لانتفاء لازمه والجواب انه لا يفيده اي المعرب قوله تعالى أأعجمي وعربي لما تقتضيه لو تم بنفيه للازمه الذي هو التنوع ولا نسلم ان المراد من الاية نفي التنوع عن القرآن اذ المعنى المراد من الاية أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهم فيطلع عرضه انما انه الذي هو وهم المخاطب ويدل على ان المراد ما ذكرناه سياق الاية حيث ذكر ان القرآن عربيا وانه لو ارسل اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اي لم يمسكوا على ذلك التقدير بكونهم عربا لا يفهمون ذلك الكلام الاعجمي سلمنا انه يفيده لنفي لازمه فالمعنى من الاعجمي ما لا يفهم وهذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا يستخرج عنت الانكار

المقصد الثاني من مقاصد الكتاب

هذا ام

وقوله الاقسام خمسة وكل واحد اربعة فالاقسام عشرون

الاول فيما يتعلق بالتبليغ • الثاني فيما يتعلق به عمدا قبل البعثة • عمدا قبل البعثة

• الثالث فيما يتعلق به عمدا بعدها • الرابع فيما يتعلق به عمدا بعدها

في السنة وهي في اللغة العادة والطريقة اذ سنة كل احد ما عهدت منه المحافظة عليه والاكثار منه سواء كان ذلك من الامور الحميدة او غيرها واما في الشرع فيستعمل في العادات وفي الادلة الشرعية وهي في العادات تطلق على ما يقدم بيانه في بحث الحكم اعني في الادلة الشرعية ما صدر من الرسول عليه السلام مسوقا للتشريع من قوله او فعله او تقريره فالقول يتوقف على حجيته وسائر النظر في اقسامه ووجهات دلالته بما الله تعالى واما الفعل والتقرير فهما المبحوث عنه ههنا و لما كان الاحتجاج بقول الرسول صلى الله عليه واله وسلم وفعله وتقريره يتوقف على معرفة عصمته في قوله وفعله قدم مسئلة في ذلك فقال

مسئلة الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكبائر وعن ما فيه خسة من الصغائر وهو ما يلحق فاعله بالارذال والسفل ويحكم عليه بدناءة الهمة وسقوط المروءة كسرقة لقمة وقيل بل هم معصومون عن المعاصي مطلقا كبائرها وصغائرها واما ما يتعلق بالتبليغ من كذب او اخفاء لما امر بتبليغه او نحو ذلك فالعصمة على انه غير جائز خلافا للباقلاني في الكذب سهوا او تعريرها اي مسئلة العصمة في علم الكلام وحاصل الكلام في هذه المسئلة ان المعصية اما ان تكون فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان تكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة سقيمة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير سقيمة كشتمة وهم بمعصية وكل واحد اما ان يكون عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها فالاقسام خمسة وكل واحد اربعة الاول فيما يتعلق بالتبليغ والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب عمدا او سهوا بعد البعثة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوز ابو بكر الباقلاني سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة واما قبلها فقد جوز العدلية عمدا ما فيه من النقص والتنفير عن الاتباع لهم والاصح انهم الثاني فيما هو كفر وقد اجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل البعثة وبعدها الا ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم يقولون بجواز بعثة نبي يعلم الله انه يكفر بعد نبوته والامامية جوزوا اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وهو باطل لانه يفضي الى اخفاء الدعوة وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لقلة الموافق وكثرة المنافق الثالث في الكبائر غير الكفر ومن عدى الحشوية من الامة يمنعونها بعد البعثة سهوا عنه جميعهم وعمدا عند العدلية واما قبل البعثة فقال اكثر الاشاعرة وابو الهذيل من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة لعدم دلالة المعجزة عليه ولا حكم للعقل وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم قبل البعثة لما فيها من التنفير المفوت لمصلحة البعثة الرابع في الصغائر المنفرة والخلاف فيها مثل البعثة وبعدها كالكبائر الا انه روي عن الجاحظ من يجوز صدورها عنهم سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنها الخامس الصغائر التي لا توجب النفرة وهي التي لا خسة فيها والجمهور على جواز البعثة وبعدها مطلقا ومنعتها الامامية مطلقا كغيرها من سائر المعاصي ووافقهم الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وابو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض وابن السبكي ومنعها ابو علي الجبائي جراءة وتعمد المنافية من التنفير وسقوط المنزلة وانما يفعلونها تاويلا منهم واعتقادا لعدم الصح

والي نافد بهم في الطرا وعلط في طرقه وذلك بسهه بحرحون بها عن الجراه الممتنعه عليهم ووافقه
لتمصرمنهم في الطرا وعلط في طرقه وجعفر بن مبشر بحب التاسى علم النبي الفعل اوجهله
والى نافد بن الله روحه وسعيد البطام وجعفر بن مبشر بحب اسوه علم النبي الفعل اوجهله
واما مفعلونها سهوا وعماله عنها فبعد نزون لك هذا حاصل الخلاف وحطابا الانبياء عليهم
السلام واستفاح كل فريق مسوطا في الكتب الكلاميه **مسئله** اختلف في فعل الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم هل هو دليل شرعي على ثبوت مثل ذلك الفعل في حقنا ام لا وقبل الخوض
في الاحتجاج لابد من التطرق بتلخيص محل الخلاف ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول
ماكان من افعاله عليه السلام جبليا اى لا يخلو عنه بحكم جبلة ذوى الروح وطبيعته عنه كالقيام
والقعود والاكل والشرب او لم يكن جبليا ولكنه ثبت كونه مختصا به كوجوب الوتر والتهجد
والمشاورة والسواك والاضحية وتخيير نسائه فيه واباحة الوصال في الصوم والنكاح بلا مهر
وشهود والزيادة على اربع وتحريم خائنة الاعين ونزع لامته حتى يقاتل او لم يكن احدهما ولكنه
ثبت كونه بيانا لنص علمت جهته وجوبا او ندبا او اباحة ويعرف كونه بيانا بالقول نحو صلوا
كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وبالقرينة مثل ان يقع ذلك الفعل بعد قول مجمل الى
البيان كقطع يد السارق من الكوع دون المرفق والمنكب بعد نزول قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وكالغسل لليد مع المرفق بعد نزول فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق **فواضح** ان الاول مباح له ولامته على السوا والثاني لا يشاركه فيه احد من امته
والثالث حكمه حكم المبين بلا خلاف فيها **وما عداه** اي ما عدا ما ذكر في الاقسام الثلاثة هو
المتنازع فيه فنقول **ان وضحت صفته** من وجوب او ندب او اباحة بنص او غيره من الادلة
والامارات **فامته مثله** على المختار وهو قول ائمتنا عليهم السلام والجمهور وقال الكرخي وغيره
بمنعه مطلقا الا فيما خصه دليل **وقيل امته مثله في العبادات** خاصة دون غيرها من الادا
ومحاسن العادات وهو قول ابي علي بن خلاد **وقيل** حكم ما علمت صفته **كمجهولها وسيأتي**
في مجهول الصفة اربعة مذاهب الاول **الوجوب** اى الحمل عليه في حقه وحقنا وهو قول ابن سريج
والاصطخري وابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة واختيار البلخي **و**الثاني
الندب وهو مروي عن الشافعي واختيار الجويني و**الثالث الاباحة** وهو مذهب مالك **و**الرابع
الوقف وهو اختيار جماعة من اصحاب الشافعي كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة وعزاه
صاحب الفصول الى اكثر ائمتنا عليهم السلام ولابن الحاجب قول خامس وهو انه ان ظهر قصد القربة
فالندب والا فالاباحة وهو قريب من مذهب امامه **لنا** في الاحتجاج على ان امته مثله فيما علم
وجهه على الاطلاق **ان السلف** من الصحابة **كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته**
من غير تخصيص بباب دون باب كتقبيل الحجر الاسود وقبلة الصائم ووجوب الغسل لالتقاء
الختانين وغيرها من الوقائع ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا **احتج القائلون بوجوب**
مثل فعله المجرد على الامة بوجوه منها قوله تعالى واتبعوه وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله بصيغة الامر والامر ظاهر في الوجوب ومعنى الاتباع الاتيان بمثل فعله
حتما لما ذكرتم فيكون واجبا وهو المطلوب **والجواب لا نسلم** ان معنى اتبعوه افعلوا مثل
فعله حتما لما ذكرتم بل **واتبعوه** ونحوها مما لا يعني الامر بالاتباع اما **اتبعوه في فعله على وجهه**

الذي فعله عليه من وجوب او ندب او اباحة او اتبعوه **في قوله** فقط بمعنى امتثلوا اوامره واتبعوا
عن نواهيه او اتبعوه **فيهما** اى في القول والفعل وعلى المعاني الثلاثة لا يجب فعل كل ما فعله صلى
الله عليه وآله وسلم اما اذا خصصناه بالفعل او عممناه فيهما فلان الاتباع في الفعل انما يجب لو علم
وجوبه ولا نزاع فيه واما اذا خصصناه بالقول فلانه خارج عن محل النزاع **و**منها قوله تعالى
وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا والامر ظاهر في الوجوب وفعله من جملة ما آتانا فيكون
الاخذ به واجبا **والجواب لا نسلم** ان معنى **ما آتاكم** ما ذكرتم لجواز ان يكون معنى آتاكم **امركم**
بل هو السابق الى الفهم **لمقابلته بنهاكم** في قوله وما نهاكم عنه فانتهوا وقد من علو المرتبة في الفصاحة
ما لا يخفى **و**منها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر
والمعنى من كان يرجو الله واليوم الآخر فله في رسول الله اسوة حسنة وهو يستلزم بعكس النقيض
من ليس له اسوة فهو لا يرجو الله واليوم الآخر والتأسي واجب لا يجوز تركه لوجوب ملزومه وحرمة لازم نقيضه
والجواب انه التأسي فهم المماثلة يعني ان معنى التأسي ايقاع الفعل مماثلا لفعله عليه
السلام في الوجه فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض ومما
ذكروه من الاحتجاج على وجوب التأسي بقول موجبه ولا نص بانه ندبا او مباحا **و**منها ان
الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل عند التقاء الختانين من غير انزال بعث عمر الى عائشة
يسألها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاغتسلنا فاوجبوا الغسل
لمجرد فعله ولولا ان فعله واجب الاتباع لما اذعن المخالف ولما اجمع عليه **والجواب**
لا نسلم ايجابهم الغسل لمجرد فعله بل انما كان **قول عائشة مبينا لآية الطهارة** وهي قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فيكون غسله بيانا لكون التقاء الختانين جنابة ولا نزاع في وجوب اتباع
مثل هذا الفعل لكونه المبين به واجبا بالقول فاطهروا **و**لان قولها مفهم للوجوب بقرينة وهي
انهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه اعني انه لو لا اشعار الجواب بالوجوب لما طابق **احتج**
القائلون بندب مثل فعله المجرد في حق الامة بقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
لا دلالة في الآية الكريمة **الا على الرجحان** لا على الاباحة بوصف الاسوة بالحسنة **والاصل عدم**
الوجوب ويعضده قوله لكم لا عليكم فتعين الندب وهذا الاحتجاج **مردود بما تقدم** في
الجواب على من احتج بالآية على الوجوب **احتج القائلون بالاباحة** بان فعله المجرد بان الاصل
في الافعال كلها الاباحة ونفي الحرج عن الفعل والترك الا ما دل دليل على نقيضه ولا دليل عليه بل
دل الدليل على عدمه وذلك لان انتفا **الحرمة والكراهة من فعله** يعني لا يسلم ان الوجوب والندب
زيادة بلا دليل لعلمهما على ائمة صلى الله عليه وآله وسلم وقلما عن اهل اقيتها **احتج ابن**
الحاجب بانه ان ظهر قصد القربة ثبت الرجحان والمنع من الترك لا يكون الا بدليل والاصل عدمه
والرجحان بلا مانع من الترك هو الندب وان لم يظهر قصد القربة فالجواز لعدم المعصية وانتفا
الوجوب والندب بالاصل **وقد يجاب** بان ظهور القربة يخرجها عن محل الجواز
الذي هو محل النزاع لان القربة لا تثبت الا اذا ترجح الفعل على الترك وهو مع عدم المنع من الترك حكم
الاصل على الندب وما ذكر في القسم الثاني معارض بانه ان لم يظهر قصد القربة فالندب لان
صدوره عنه اغلب من المباح قطعا والحمل على الاغلب اولى من الحمل على الشاذ النادر ولم يحمل على الوجوب

لانه اعلب منه ايضا ومع فرض الاستوا ينتفي الوجوب بالاصل **مسئلة** الفعلان لا يتعارضان اصلا لانهما اما ان يتناقض احكامهما اولا ان لم يتناقض كان يكونا متماثلين كصلوة الظهر في وقتين او مختلفين يتصور اجتماعهما في وقت كالصوم والصلوة او لا يتصور اجتماعهما في وقت كصلوة الظهر والعصر فلا خفاء في عدم التعارض لامكان الجمع بين احكامهما وان تناقضت كصوم في يوم معين والاكل في اخر مثله فلا ايضا يتعارض ايضا لجواز كون الفعل واجبا في وقت وجائزا في اخر مع انه لا يكون رافعا ولا مبطلا لحكم الاخر اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما اللهم الا ان يدل دليل على ان ما فعله يجب تكريره عليه في مثل ذلك الوقت او على الامة فانه اذا ترك الفعل او ترك الامة على تاركه من غير عذر كان تركه دليلا على نسخ حكم دليل التكرار او تخصيصه بشروطهما الا نسخ حكم الرسول صلى الله عليه واله وسلم ولا تخصيصه لعدم اقتضائه التكرار واستحالة رفع حكم قد وجب **نعم قد يطلق النسخ** والتخصيص على فعله صلى الله عليه واله وسلم اذا ازال التعبد بمثله عنه او عن الامة نصا او كلا تجوزا وتوسعا وان قارن فعله اي مع فعله صلى الله عليه واله وسلم قول خالفه انقسم الكلام في هذه المسئلة باعتبار ما يدل على تكرير الفعل وعلى تاسي الامة به الى اربعة اقسام يجمعها قوله فاما ان لا يدل اي لا يقوم دليل على تكرير للفعل في حقه ولا على تاسي للامة به صلى الله عليه واله وسلم وهذا هو القسم الاول او يدل عليهما اي على التكرير في حقه وتاسي الامة به وهذا هو القسم الثاني او يدل على احدهما اما التكرير في حقه فقط او تاسي الامة به فقط والاول هو الثالث والثاني هو الرابع وفي كل قسم اما ان يكون القول خاصا به صلى الله عليه واله وسلم او خاصا بالامة او شاملا له وللامة فيصير كل قسم ثلثة وعلى كل تقدير اما ان يعلم تقدم الفعل او تاخره او لا يعلم شيء منهما فيصير كل قسم تسعة وقد استوفاها المتن الاول من الاقسام الاربعة قد عرفت ان القول اما خاص به او بنا او عام فاصناف الاول ثلثة اولها القول الخاص به عليه السلام وهو اما ان يعلم تقدمه او تاخره او يجهل التاريخ كما عرفت لا تعارض في الفعل حال كونه متاخرا اي معلوم التاخر كان يفعل فعلا ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل وذلك لان الفعل لا حكم له فيما بعد وقته اذ الفرض عدم التكرار فان تقدم القول كان يقول لا يجوز لي ان افعل كذا مطلقا او في وقت معين ثم يفعله مطلقا او في ذلك الوقت فالفعل ناسخ لحكم القول مع التمكن وذلك بان يفعله بعد مضي وقت من المطلق والمعين يتمكن من امتثال القول فيه والا امتنع لعدم القول مع فرض وقوع الفعل المخالف لحكمه قبل التمكن من الامتثال لما ياتي في باب النسخ ان شا الله تعالى وفيه خلاف الاشاعرة فان جهل التاريخ للقول والفعل فلم يدر ايهما المتقدم ففي المسئلة ثلثة اقوال احدها وجوب العمل بالقول في حقه صلى الله عليه واله وسلم وثانيها وجوب العمل بالفعل وثالثها الوقف والسكوت عن الحكم باحدهما الى ان يظهر دليل التاريخ واليها الاشارة بقوله فالثالثة والمختار منها القول حكما بتقدم الفعل تقديما للنسخ لئلا يقع العارض المقتضي لنسخ احدهما والنسخ خلاف الاصل ولان القول يمتنع تقديمه على بعض التقادير والحمل على الجائز كل تقدير اولى من الحمل على ما يجوز على بعض ويمتنع على بعض وثانيها القول الخاص بنا امة محمد صلى الله عليه واله وسلم لا تعارض فعله صلى الله عليه واله وسلم سواء تقدم او تاخر اذ الفرض عدم وجوب التاسي فلا تعلق للفعل بالامة وثالثها القول العام له وللامة وهو اما ان يتقدم

بطريق التنصيص عليه وعليهم او بطريق الظهور ان كان بطريق التنصيص فالحكم في تاخر الفعل وتقدمه وجهل التاريخ كما تقدم في القول الخاص به من التفصيل وفي الخاص بالامة من عدم المعارض وان كان بطريق الظهور فقد اشار الى حكمه بقوله الا ظاهرا فيه صلى الله عليه واله وسلم فالفعل المتاخر بلا تراخ مخصص لعموم القول واما تاخره مع التراخي فنسخ لما يجيء من منع تاخير البيان عن وقت الحاجة ان شا الله تعالى واما اذا تقدم الفعل فلا تعارض اذ الفرض عدم التكرار فلا حكم للفعل فيما بعده وقته وان جهل التاريخ فعدة الثلاثة الاقوال والمختار القول لئلا يلزم التخصيص او النسخ وكلاهما خلاف الاصل واختار صاحب الفصول القول حيث تناوله بطريق التنصيص والوقف حيث تناوله بطريق الظهور ولم يبين للفرق بينهما وجها الثاني من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه وعلى تاسي الامة به وهو ثلثة اصناف ايضا وهو اولها المتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر ان كان تاخره مع التمكن وهذا في القول الخاص به صلى الله عليه واله وسلم اما اذا كان المتاخر الفعل فهو ناسخ للقول حقيقة واما اذا كان المتاخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار في حقه ونسبته الى الفعل على جهة المجاز وانما قيد بعدم التمكن فلا يقع منه صلى الله عليه واله وسلم لانه اما ان يتاخر الفعل او يتقدم فان تاخر فهو معصية لمخالفة القول والنسخ حينئذ بدا وان تقدم كان القول حينئذ عبثا او بدا الرفعه حكم دليل التكرار خلافا للاشعرية في ذلك كله ولا تعارض بين القول الخاص به صلى الله عليه واله وسلم والفعل المدلول على تاسي الامة به في حقنا وهو ظاهر فان جهل المتقدم من القول والفعل فعدة الثلاثة الاقوال التي تقدمت واليها اشار مع بيان المختار منها بقوله فالوقف وذلك للاحتمال ولا وجه للترجيح لان النسخ حاصل على التقديرين وثانيها في القول الخاص بنا امة محمد صلى الله عليه واله وسلم وهو مثله اي مثل الصنف الاول ومشبه له في احكامه الا مع جهل التاريخ فسنذكر حكمه ان شا الله تعالى وتعميم المماثلة ان المتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن اما اذا تاخر الفعل فهو مع دليل التاسي ناسخ للقول حقيقة واما اذا تاخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التاسي ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع لانه ان تاخر الفعل فقد لزم التاسي عبثا او بدا وان تاخر القول وهو كذلك ايضا لرفعه حكم دليل التاسي والكل غير جائز ولا تعارض بين القول الخاص بالامة والفعل المدلول على تاسي الامة به في حقه صلى الله عليه واله وسلم فان جهل المتقدم فالقول هو المختار لوجوه منها قوله لاستقلاله في الدلالة على تعدي حكمه الينا فلا يحتاج فيها الى غيره بخلاف الفعل فلا يستدل به من دون القول ومنها قوله وعمومه لانه يدل على الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالموجود المحسوس فيكون القول به اولى ومنها قوله والاتفاق على دلالته بخلاف الفعل فان من الناس من يقول ان الافعال لا يستدل بها ولا تكون بيانا والمتفق عليه اولى بالاعتبار ومنها قوله وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل وذلك لان القول يختص بالامة فلو عمل بالفعل بطل مقتضاه البتة بخلاف العكس لان العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة دون النبي صلى الله عليه واله وسلم والجمع بينهما ولو بوجه اولى من ابطال احدهما بالكلية وقيل الفعل اولى في الحجية من القول اذ يبين به القول مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم بيانا لآيتي الصلوة والحج والمبين للشيء اقوى في الدلالة

[illegible]

من ذلك التي كخطوط الهندسة وعمرها فان من رام التعلم واراد المبالغة في تحصيل ما يقوله الى فهم المتعلم استعان بالاشارة والتخطيط وتشكيل الاشكال ولولا ان الفعل اقوى دلالة لما كان كذلك

ورد بمنع كون المبين للشئ اكد في الدلالة من ذلك الشئ وغايته ما ذكرتموه انه وجد البيان بالفعل وقد وجد البيان بالقول ايضا ورجح بان البيان بالقول اكثر فان غالب مستند الاحكام الاقوال لا الافعال ولو قيل بالتساوي بينهما رجح القول بما ذكر من الوجوه الاربعة لسلامته عن المعارض فان الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا فقام دليل من جنس اخر على وفق احدهما مرجح له قيل المختار الوقف لان كل واحد منهما يجوز تقدمه فيكون منسوخا وتأخره فيكون ناسخا فيجب ان يتوقف دفعا للتحكم كما في صورة اختصاص القول به صلى الله عليه واله وسلم والقول بالوقف هنا ضعيف للتعبد بالعمل بالقول او الفعل وفي التوقف هنا ابطال العمل ونفي التعبد بخلاف الوقف في حق الرسول صلى الله عليه وسلم لعدم تعبد مانه وثالثها

الكلام وفي العام له صلى الله عليه واله وسلم ولامته وهو نسخا وجهل تاريخ كهذا اي هو كالصنف القريب وهو حيث كان القول مختصا بالامة في احكام النسخ وجهل التاريخ لا في نفي التعارض **ويتحصل من ذلك** ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن الى اخر ما ذكر هناك سواء تناوله القول بطريق الظهور او التنصيص مطلقا لا يقال اذا تناوله بطريق الظهور بلا تراخ ففعله صلى الله عليه واله وسلم مخصص للعموم وسواء تقدم او تأخر او قارن كما يجئ ان شاء الله تعالى في مسئلة بناء العام على الخاص لانه تعالى يستلزم ان يكون المتأخر من العام ودليل التأسي عينا او بدلا بل قد يكون ذلك في صورة نادرة وهي ان يطول تأخر دليل التأسي عن الفعل والدليل العام فيكون الفعل مخصصا ودليل التأسي ناسخا وان المختار القول مع جهل التاريخ لما تقدم من الوجوه المرجحة له لكن تقرير الوجه الرابع هنا ادق لان العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل في حقه هنا لا هناك ولكنه لا يبطله بالكلية لانه لا يبطل ما قد وقع من الافعال قبله وبعض المتأخرين ذهب في هذا الطرف الى الوقف في حقه وترجيح القول في حق الامة الثالث من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه دون وجوب التأسي به ثلاثة اصناف احدها القول الخاص بنا وهو لا تعارض فعله صلى الله عليه واله وسلم لعدم تعلق الفعل بالامة والاخر القول الخاص به صلى الله عليه واله وسلم والعام له ولامته تناقضه والكلام فيهما كاول اصناف القسم الثاني في جميع الاحكام نفي الكلام في العام له بطريق الظهور وهو انه لا تعارض بين القول والفعل في حق الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم واما في حقه صلى الله عليه واله وسلم فالمختار ان الفعل مخصص للقول العام سواء تقدم او تأخر الا في صورة واحدة وهي تأخر الفعل عن وقت العمل بالقول وذهب كثير من اصحابنا الى ان المتأخر المتراخي منهما ناسخ للاخر فان جهل التاريخ رجح القول بتخصيص الفعل لعموم القول لانه اغلب من النسخ واهون ولكون النسخ انما يحمل على المجاز على تقدير واحد بخلاف التخصيص وسيجئ لهذا زيادة تحقيق في مسئلة بناء العام على الخاص ان شاء الله تعالى الرابع من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التأسي لا على التكرار ثلاثة اصناف احدها القول الخاص به وحكمه كاول اصناف القسم الاول والاخران

وهما الخاص بنا والعام الحكم فيهما انه لا تعارض في حقه القول الخاص بنا الفعل مطلقا سواء تقدم او تأخر وهو ظاهر وكذلك القول العام له ولامته لا تعارض في حقه الفعل ان تأخر لان الفرض عدم تكرر الفعل وقد وقع منه صلى الله عليه واله وسلم مرة وان تقدم فكاول الاول اي فالكلام فيه في حقه صلى الله عليه واله وسلم كاول اصناف القسم الاول في نسخ الفعل له مع التراخي والا نسخ سواء كان نصا فيه او لا لاتفاق تكون الفعل مع عدم التراخي تخصيصا له من عموم القول اذا كان تناوله له بطريق الظهور لانه تعالى قد صار الفعل مع دليل التأسي متراخيا عن الفعل جاز ان يكون الفعل في حقه تخصيصا ودليل التأسي في حقنا ناسخا حكم الخاص بنا والعام في حقنا ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن والا نسخ كما سبق وهذا انما يجئ اذا كان المتأخر من قوله او فعله قبل صدور الفعل المطابق للسابق منهما من الامة وذلك بان يكون الوقت موسعا واما بعده اي بعد الفعل من الامة فالحكم انه لا تعارض في حقهم سواء تأخر القول او الفعل اذ التعبد بعدم دليل التكرار فلا يثبت الفعل على وفق الدليل الا مرة وقد وجد فلا نسخ فان جهل المتأخر فالقول هو المختار من المذاهب الثلاثة لما تقدم من الوجوه المرجحة له على الفعل **مسئلة** في بيان حجية تقريره صلى الله عليه وعلى اله وسلم والخلاف فيها ولتلخيص اولا محل النزاع فنقول اذا علم الرسول عليه السلام بفعل صدر عن مكلف سواء فعله بين يديه اولا فلا يخلو اما ان يكون مما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبان الانكار لا ينفع في الحال اولا ان علم انكاره له وذلك كمضي كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته ولا دلالة على الجواز اتفاقا وان لم يعلم انكاره له من قبل فلم ينكره مع وقوعه من المكلف فان لم يكن قادرا على الانكار فلا اثر لسكوته ايضا اتفاقا وان كان قادرا فاما اي ترك الانكار منه صلى الله عليه واله وسلم لذلك الفعل يدل على جوازه اي جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقا ومن غيره ايضا اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة على المختار سواء سبق ذلك الفعل تحريم له ام لا ولكنه ان سبق تحريم له فنسخ اي فالتقرير نسخ لذلك التحريم خصوصا او عموما وذهب قوم الى ان الحكم المذكور يختص بالفاعل وحده واخرون الى ان تقريره لا يدل على شئ من الجواز والنسخ **والحجة لنا على الجواز** انه يجب ان يكون كذلك والا لزم ارتكاب محرم من الرسول صلى الله عليه واله وسلم وهو تقريره على المحرم والتقرير على المحرم محرم واللازم باطل وان فرض كونه من الصغائر لعصمته صلى الله عليه واله وسلم عما يتعلق بالاحكام من المعاصي مطلقا كما سبق هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر فان استبشر به فاوضح اي فهو اوضح في الدلالة على الجواز وتمسكا اي ترك الانكار والاستبشار تمسك الشافعي في القيافة اي في اثبات كونها مستند الاثبات ومسلكا حقا في ذلك وهي الاهتداء للشئ بمقتفى الاثر يقال قاف الاثر قيافة اذا اهتدى له والقائف جمع القافة وهو من يعرف الاثار ويحملها مصدرا كالقيافة علما مشهورا **وتمسك الشافعي** رضي الله عنه قصة المجزز المدلجي روي انه مر بزيد بن حارثة واسامة وقد ناما في قطيفة وعليها وبرهما وبدت اقدامهما فلما راى ذلك قال هذه الاقدام بعضها من بعض فلما ذكرت القصة للنبي صلى الله عليه واله وسلم سر به ذلك سرورا عظيما وسببه ان اسامة كان اسود وزيدا كان ابيض وكان المنافقون يتعرضون للطعن في نسب اسامة فلما الحقه المجزز المدلجي بزيد سر عليه السلام بذلك ودخل على عائشة واسارير وجهه تبرق من الفرح فقالت عائشة يا رسول الله

انه احق بقول الهذلي فاذا نظرت الى اسرة وجهه برقت كبرق العارض المتهلل فقال لها الم ترى
الى مجزز نظر الى اسامة وزيد وحكى لها القصة ورد على الشافعي بان ترك الانكار لا نسلم انه لكون
الطريق التي استند اليها المدلجي في قوله الحق حقا بل لموافقة الحق في القول دون الطريق اذ الشرع
كان حاكما بالحاق اسامة بزيد فصار كما لو قال فاسق هذه الدار لفلان نعزوها الى مالكها وقد ثبتت
عليها فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن حكما باقوال الفسقة في محل النزاع والاحتياج الى
اقامة البينات ولا نسلم ان الاستبشار الحاصل من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حتى يلحقه قول
المدلجي لاجل حقية طريقه اذ المعلوم انه لالزام الخصم لان رجوع العرب الى اقوال القافة معلوم لا
ينكر فلما اتى المدلجي وهو قائفهم بما يكذب بهم شره ما ساءهم واجيب عنهما بان ترك انكاره
عليه السلام واستبشاره كما انه لا يدل على حقية المقرر به لانه على حقية طريق ثبوته اذ لا يجوز
له ترك الانكار على ما طريق ثبوته منكر وان وافق الحق ولا الاستبشار به لايهام جوازه وجواز
طريقه لاستحالة جواز النبي دون طريقه واذا لم ينكر على قول المدلجي بل استبشر به دل على حقية
طريقه وهو القافة وقد يجاب بان فعل المدلجي قد عرف حقيته المسلمون من غير طريق
القرر فلم يكن سكوته صلى الله عليه وآله وسلم واستبشاره لاثبات حكم حتى يلزم من اثباته ايهام
جواز طريقه بل لالزام منافقي العرب وادحاض مقالتهم وطعنهم في الدين واهله بما لا يسكتهم
سواه ولا يلزم انكارها اي القافة لظهور انها ليست طريقا شرعية ويدل على ذلك انها لو كانت
طريقا لما سكت عنها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع نكير بعض المنافقين في نسب اسامة
وقصدهم بذلك اذاه صلى الله عليه وآله وسلم ويكتفي به في الحاقه اسامة بزيد ولطلبها اشد
الطلب ولما سكت عنها ولم يطلبها مع الحاجة اليها علم انها ليست طريقا شرعية فلم يجب
انكارها وحكم مجزز في قيافته كحكم كافر في مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
منكر له على الاجمال لما اشتهر في اثناء من سفهه طرق المشركين وبعده عن متابعتهم وعلو شانه عن سلوك
طرائقهم ونحو اثارهم

المقصد الثالث في الاجماع

وهو في اللغة العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم
لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم ويطلق بالنية والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع
القوم على كذا اي اتفقوا عليه وهو في اصطلاح اهل الشرع نوعان عام للامة وخاص فبعضها
الاول اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعده في عصر على امر فقوله اتفاق
المجتهدين يشمل اتفاقهم اعتقادا او قولا او فعلا او سكوتا وتقريرا ويخرج المقلد اذ لا يعتبر على
الاصح مخالفته ولا موافقته وقوله من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم يخرج المجتهدين من ارباب الشرائع
السالفة واما الاتيان ففي اشتراطه اختلاف نطلع عليه قريبا ان شاء الله تعالى وقوله بعده
يخرج اتفاقهم في عصره لانهم ان وافقوه فالحجة قوله او تقريره وان خالفوه فلا اعتبار بقولهم دونه
وقوله في عصر يعني اي عصر فيندرج فيه اتفاق مجتهدي كل عصر ولو لم يذكره لاوهم انه لا ينعقد
الا باتفاق مجتهدي كل الاعصار الى يوم القيامة لعموم لفظ المجتهدين ونفهم منه ما هو المختار
من عدم اشتراط انقراض العصر وجواز انعقاده بعد الخلاف كما يأتي ان شاء الله تعالى وقوله
على امر يشمل الديني كالصلاة والزكاة والدنيوي كتدبير الجيوش والحروب وامور الرعية والعقلي

قال ابن القيم في هديه فلاح النبي صلى الله عليه وآله في الحديث الصحيح [illegible] ان جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن امية وان جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء فلما جاءت به على الشبه الذي رميت به قال لولا الايمان لكان لي ولها شان وهل هذا الا اعتبار للشبه وهو عين القافة [illegible] الحاكم البحث فيه وبحثه في مباحث القافة [illegible]

الذي لا يتوقف صحته عليه والاول سمعي عليه والاخران يتعلق بهما وسنبين ذلك ان شاء
الله تعالى والنوع الثاني من نوعي الاجماع هو الاتفاق من العترة وحدها اي كالنوع الاول فهو
اتفاق المجتهدين من عترة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعده في عصر على امر والمراد بالعترة
الذين قولهم حجة علي وفاطمة والحسنان في عصرهم ومن كان منتسبا الى الحسنين في كل عصر
فان قيل ذكر اهل اللغة ان العترة نسل الرجل ورهطه وعشيرته الادنون وهو لا يقتضي
تخصيص عترة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمن ذكرتم قلنا سياتي في الاستدلال على
حجية اجماعهم ما يدل على ان المراد بعترته صلى الله عليه وعلى آله وسلم اهل بيته وان عليا عليه السلام
منهم

مسألة

في بيان ثبوته والعلم به ونقله وما فيها من الخلاف اما ثبوته فاعلم
ان الاصوليين اختلفوا في امكان اتفاق المجتهدين على حكم واحد غير معلوم بالضرورة فذهب
الجمهور الى امكانه والاقلون كالنظام وبعض الروافض الى امتناعه واليه اشار بقوله قيل محال
واحتجوا اولا بان اتفاقهم على حكم فرع على تساويهم في نقل ذلك الحكم اليهم وهو ممتنع لانتشارهم
في مشارق الارض ومغاربها فيمتنع نقل الحكم اليهم عادة واذا امتنع الاصل امتنع الفرع لان الموقوف
على المحال محال ورد ما احتجوا به بالمنع اي لا نسلم ان الانتشار يمنع النقل عادة انما يمنع ذلك
عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب وليسوا كذلك لجدهم في الطلب وبحثهم عن
الادلة والاحكام وايضا لا نسلم ان اتفاقهم في بعض الامور يتوقف على تساويهم في نقل الحكم اليهم لامكان
الاتفاق بدون النقل المذكور بحيث يحتج عليهم باتفاقهم فرع النقل المذكور وهو غير النزاع وقيل في
الاحتجاج على امتناعه ثانيا بانه لو وقع لكان عن مستند لما يأتي ان شاء الله تعالى وحينئذ مستنده
اما قاطع فيجب نقله عادة لان العادة تحيل عدم نقله لتوفر الدواعي على نقله واستحالة تواطؤ
الجمع الكثير على اخفائه فلو كان لنقل ولما لم ينقل علم انه لم يوجد او ظني فيمتنع الاتفاق
عنه عادة لاختلاف القرائح وتباين الانظار كما يمتنع اتفاقهم على اكل نوع من الطعام بعينه في
وقت واحد ولا ثالث للقطعي والظني بالاتفاق ورد بالمنع لما ذكر في الطرفين فلا نسلم وجوب
نقل المستند القاطع عادة اذ قد يستغنى به اي بالاجماع عن نقل القاطع لانه اقوى منه لعدم
احتماله النسخ بالذات ولارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الاول ولا نسلم امتناع الاتفاق عن الظني
عادة اذ قد يكون الظني جليا فتتوافق القرائح فيحصل الاتفاق والقياس على اكل الطعام بعينه
في وقت واحد يبطل لعدم الصارف فيه بخلاف ما نحن فيه لوجود الصارف وهو الامارة واما
العلم به فالقائلون بامكان انعقاده اختلفوا في امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبته الاكثر
وقيل بل يمتنع العلم به عادة وهو مروي عن احمد بن حنبل ولهذا نقل عنه انه قال من ادعى وجود
الاجماع فهو كاذب وذلك لانتشارهم في الاقطار فلا يتيسر عن كل واحد من علماء الشرق والغرب
انه حكم في المسألة المعينة بالحكم المعين او لخفاء بعضهم بحيث لا يعلم وجوده البتة وهذا وما
قبله معلوم فان من انصف من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فكيف بتفاصيل احكامهم
او رجوع بعضهم اي رجوع بعضهم عما افتى به قبل فتوى الاخر فيبطل انعقاد الاجماع او نحو ذلك مما
يمنع العلم بوقوعه كانقطاع بعضهم عن الناس بعد العلم بوجوده فلا يعلم له خبر او خموله فلا يعرف
كونه مجتهدا ومنع كونه في نفس الامر كذلك او كذبه فيما افتى به لعذر رهبة او رغبة او نحوهما

او عرف ذلك وبعوتو واحد بما ذكرناه يمنع من حصول العلم بانعقاد الاجماع فكيف بحصول نقلها
قلنا في الجواب عما ذكروه هذا الاحتجاج تشكيك لانه مصادم للضرورة فانا نعلم بالضرورة
الاجماع على تقديم الدليل القاطع على الدليل المظنون وعلى ان المشرك لا يغفر له وقد اجيب
عنه بان هذه الاحتمالات منتفية في ايام الصحابة لانهم كانوا قليلين محصورين مجتمعين في
الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا في موضعه واما نقله فالقائلون بامكان
معرفته اختلفوا في امكان نقله والاكثرون على جوازه وقيل بل يمتنع نقله الى من يحتج به عادة
اذ الاحاد لا تفيد القطع المطلوب حصوله من الاجماع ويمتنع التواتر اذ لا طريق للنقل عنهما
والتواتر بعيد حصوله لوجوب استواء الطرفين والواسطة بل العادة تحيل مشاهدة اهل التواتر
لكل واحد من المجتهدين شرقا وغربا والسماع منهم والنقل عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد
طبقة الى ان يصل بنا وهو اي هذا الاحتجاج ايضا تشكيك لمصادمته الضرورة اذ نعلم قطعا
من الصحابة والتابعين بالتواتر الذي لا نشك فيه الاجماع على تقديم القاطع على المظنون وعلى ان
المشرك لا يغفر له على انه يكتفي في نقل الاجماع بالاحاد ولا يشترط في نقله على الاصح واشترطه
الغزالي وبعض الحنفية لنا انه كالسنة ومنها ظني الدلالة وظني الدلالة منها المنقول احادا
يجب العمل به قطعا فالاجماع القطعي الدلالة المنقول كذلك اولى في وجوب العمل به لان الاول ظني
واحتمال الضرر في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون فاذا ثبت وجوب العمل في
المظنون دلالة وسندا فثبوته بالمقطوع دلالة اولى واما الظني من الاجماع فكالسنة سوا قالوا
يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد فلا يفيد ظنا قلنا ممنوع بل وجدان
الظن من نقل احادنا بعين لاجماعات الصحابة واقع قطعا كوجدانه من نقلهم للاخبار مسألة
وهو حجة عند اكثر المسلمين خلافا للنظام وبعض الخوارج والامامية وان حكي عنهم الوفاق
على كونه حجة فليس لكونه اجماعا بل لاشتماله على قول الامام المعصوم والادلة على حجيته كثيرة من
الكتاب والسنة والمعقول وقد اسقطنا في هذا الكتاب ما ذكروه من الادلة المعقول لما يرد
عليها من الاسئلة التي لا تندفع الا بتكلف وذكرنا ما هو معتمد عليه من الادلة النقلية فقلنا
هو حجة لقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ووجه الدلالة ان الله سبحانه وتعالى جمع
بين المشاقة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم واتباع غير سبيلهم اي المؤمنين في الوعيد حيث
قال نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فيلزم ان يكون غير سبيل المؤمنين محرما والا لم يجمع بينه وبين
المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد بان تقول مثلا ان
زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم غير اتباع سبيلهم وجب اتباع سبيلهم اذ لا واسطة بينهما
ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول
او الفعل او الاعتقاد وهو اي هذا الاحتجاج الماخوذ من هذه الاية الكريمة ظني لانه معترض
عليه بوجوه كثيرة منها ان الاية تدل على نقيض المطلوب لان مفهومها وجوب اتباع سبيل
سبيل المؤمنين وسلوكهم التمسك بالدليل لا بالاجماع فلا يجب التمسك بالاجماع وتوبيخه ان السبيل
في اللغة الطريق فاطلاقه على الدليل اولى واقرب من اطلاقه على الاتفاق لمشاركته الطريق في الايصال

ومنها ان منطوق الاية تحريم اتباع غير سبيلهم وهو لا يستلزم وجوب اتباعهم لثبوت الواسطة
وهي ترك الاتباع لسبيلهم ولغير سبيلهم واقواها قوله لاحتمال التخصيص لجواز ان يريد سبيلهم
في متابعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وترك مشاقته او في مناصرته او في الاقتداء به في الاعمال
او فيما به صاروا مؤمنين وهو الايمان بالله ورسوله واذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر
انما يثبت بالاجماع لان غيره من ادلة التمسك لا يخلو عن قدح فلو اثبتت حجية الاجماع به لزم الدور
وايضا اثبات الاصل الكلي بدليل ظني لا يجوز ومن الادلة المعتمدة في اثبات حجية الاجماع
قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وتقريره ان الله سبحانه وتعالى
عدل هذه الامة لانه تعالى جعلهم وسطا وقد قال الجوهري الوسط من كل شيء اعدله ولانه تعالى علل
ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد ان يكون عدلا وهذا التعديل للامة وان لم يقتض تعديل كل فرد
منها لكون تعديل كل واحد مستلزما للعصمة عن الكذب يعلم بالضرورة خلافه فيقتضي تعديلهم فيما
يجمعون عليه وحينئذ يجب عصمتهم عن الخطاء قولا وفعلا واعترض بان العدالة فعل العبد
لانها عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المنهيات والوسط فعل الله تعالى لقوله جعلناكم امة وسطا
فيكون الوسط غير العدالة لان المعدل لا يجعل الرحمن عدلا بل يخبر عن عدالته ولو سلم فالمراد تعديلهم
ليشهدوا على الناس يوم القيامة بان الانبياء عليهم السلام بلغوهم الرسالة كما نص عليه اكثر المفسرين
وعدالة الشهود انما تعتبر وقت اداء الشهادة لا قبلها فيكون الامة عدولا في الاخرة لا في الدنيا ولو سلم
فالخطاب في جعلناكم للموجودين عند نزول الاية لان خطاب من لم يوجد محال فالاية تدل على ان
اجماع اولئك حق لكنا لا نعلم بقاء جميعهم باعيانهم الى ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلا يثبت
هذا الاجماع سلمنا لكن المراد بالعدالة اجتناب المنهيات الكبائر فقط فيحتمل ان الذي اجمعوا
عليه خطا لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في عدالتهم سلمنا ان كل ما اجمعوا عليه حق لكن لا دلالة في
الاية على وجوب الاتباع والمجتهد لا يلزم ان يتبع كل ما كان حقا في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع
مجتهدا اخر وان قلنا ان كل مجتهد مصيب ومن الادلة على كون الاجماع حجة وهو الدليل المعول
عليه ما تواتر معنى عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحصل العلم به من عصمة جماعة هذه الامة عن
الخطاء وان الحق لا يخرج عنها الى يوم القيامة من ذلك قوله عليه السلام لن تجتمع امتي على الضلالة ابدا
فعليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة اخرجه الطبراني في الكبير عن ابن عمر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
لن تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم ولا من فارقهم حتى ياتي امر الله رواه
الرافعي وابن عساكر عن عمران بن حصين وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يحمل هذا العلم من كل خلف
عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين رواه زيد بن علي عليه السلام
في مجموعه عن ابائه عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من
فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه اخرجه احمد بن حنبل وابو داود والحاكم في
مستدركه عن ابي ذر رضي الله عنه ونحوه اي نحو ما ذكرناه من الاحاديث المروية من ذلك ما اخرجه
ابو داود عن ابي مالك الاشعري عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ان الله تعالى اجاركم من ثلاث خلال
ان لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا وان لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق وان لا تجتمعوا على ضلالة
وابن ابي عاصم عن انس انه صلى الله عليه وآله وسلم قال ان الله قد اجار امتي ان تجتمع على ضلالة والترمذي

عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا يجمع امتي على ضلالة ويد الله على الجماعة من شذ شذ
الى النار وابن ماجه عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي قوامة على
امر الله لا يضرها من خالفها والحاكم في مستدركه عن عمر انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة
من امتي ظاهرين على الحق حتى يقوم الساعة واخرج ايضا عن عمر انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يزال
هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى يقوم الساعة والبخاري ومسلم عن المغيرة
انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين حتى يأتيهم امر الله وهم ظاهرون
ومسلم والترمذي وابن ماجه عن ثوبان عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال طائفة من امتي
ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي امر الله وهم كذلك ومسلم عن عقبة بن عامر انه صلى الله عليه
وآله وسلم قال لا تزال عصابة من امتي يقاتلون على امر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى
يأتيهم الساعة وهم على ذلك واحمد في مسنده وابو داود والحاكم في مستدركه عن عمران بن حصين
انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى
يقاتل آخرهم الدجال واحمد وابن جرير عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال
بهذه الامة عصابة على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتيهم امر الله وهم على ذلك ومسلم عن جابر بن سمرة
عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل عنه عصابة من المسلمين حتى يقوم
الساعة وابن عساكر عن جابر وابن قانع وابن عساكر وابن حبان عن قتادة عن انس انه صلى الله
عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة وابو داود الطيالسي
وعبد بن حميد عن زيد بن ارقم عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على
الحق حتى يأتي امر الله واحمد بن حنبل عن زيد بن ارقم عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال طائفة
من امتي على الحق ظاهرين وابو داود الطيالسي والحاكم عن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال
طائفة من امتي على الحق منصورين حتى يأتي امر الله والطبراني في الكبير عن جابر بن سمرة عنه صلى الله عليه
وآله وسلم انه قال لا يبرح هذا الدين قائما يقاتل عنه عصابة من المسلمين حتى يقوم الساعة واخرج
ايضا عن معاوية عن زيد بن ارقم لا تزال اناس من امتي على الحق حتى يأتيهم الامر والبخاري ومسلم واحمد
عن معوية عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال طائفة من امتي قائمة بامر الله لا يضرهم من خذلهم
ولا من خالفهم حتى يأتي امر الله وهم ظاهرون على الناس ومسلم واحمد عن جابر عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم
صل بنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امير تكرمة لهذه الامة والترمذي عن ابن عباس عنه صلى
الله عليه وآله وسلم انه قال يد الله على الجماعة وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين واربعة خير من ثلاثة فعليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة
ولن يجمع الله عز وجل امتي الا على هدى واخرج احمد عن رجل عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
ايها الناس عليكم بالجماعة واياكم والفرقة واخرج الحاكم في مستدركه وابن جرير عن ابن عمر
والحاكم ايضا عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا يجمع الله عز وجل امر امتي على ضلالة
ابدا اتبعوا السواد الاعظم يد الله على الجماعة من شذ شذ في النار واخرج الطبراني في
الكبير عن عرفجة عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال يد الله على الجماعة والشيطان مع من خالف الجماعة

يركض

يركض واخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من فارق المسلمين
قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن مات وليس عليه امام فميتته ميتة جاهلية واخرج
الحاكم في مستدركه عن معوية عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من فارق الجماعة شبرا فارق الاسلام
والنسائي وابن حبان في صحيحه عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال سيكون بعدي هنات وهنات فمن
رأيتموه يفارق الجماعة او يريد ان يفرق امر امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم كائنا من كان فاقتلوه
فان يد الله على الجماعة وان الشيطان مع من فارق الجماعة يركض وغير ذلك مما يطول ذكره سلمنا عظيما
احتج المخالف بوجهين قالوا اولا قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا
يرجع في تبيان الاحكام الا اليه والاجماع غيره وقالوا ثانيا فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول فلا يرد الى غير الكتاب والسنة الجواب عن الاول لا نسلم ان المراد ما ذكروه
لان كون القرآن تبيانا لكل شيء لا ينافي كون غيره تبيانا لبعض الاشياء او لكلها والا لزم ان لا يكون السنة
دليلا لنفي ما ذكروا والحصر لا نقول به واعترض بان تبيان المبين محال فيحصل التنافي واجيب
بان كل واحد يكون تبيانا على سبيل البدل فلا يلزم تبيان المبين والا امتنع العمل بالسنة والحق
ان الادلة الشرعية كلها معرفات مبينات للاحكام الشرعية ولا امتناع في اجتماع المعرفات والمبينات
على شيء واحد واما الممتنع اجتماع العلل المؤثرة الحقيقية المستقلة على معلول واحد بالشخص
وعن الثاني بان الرد الى الاجماع رد الى الكتاب والسنة لوجوب كون الاجماع مردودا اليهما
لكونهما مستنده فهما اصلان له وبان الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه ولا نزاع
فيما اجمع عليه وان سلم ما ذكروه في الانتهاض كان غايته الظهور والظاهر لا يقاوم القاطع مسألة
في ذكر الخلاف في اجماع العترة وادلة المرتضى فقالت الزيدية وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري
وغيرهم ورواية عن القاضي عبد الجبار واجماع العترة حجة والاكثرون على انه ليس بحجة والمختار
هو الاول لما عليه من الادلة من الكتاب والسنة المتواترة اما الكتاب فقوله بدليل قوله تعالى
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ووجه الدلالة انه تعالى اخبر مؤكدا بالحصر
بارادته اذهاب الرجس عن اهل البيت وتطهيرهم تطهيرا تاما وما يريده الله تعالى من افعاله واقع
قطعا فثبت ذهاب الرجس عنهم وطهارتهم عنه الطهارة التامة والرجس المطهرون عنه ليس
الا ما يستحق من الاقوال والافعال ويستحق عليه الذم والعقاب لان معناه الحقيقي لا يخلو عنه
احد منهم وليس المراد اذهابه عن كل فرد لان المعلوم خلافه فتعين ان المقصود اذهابه عن جماعتهم
وهو المطلوب وليس المراد باهل البيت ازواجه لانه صلى الله عليه وآله وسلم قد بين المراد به في احاديث
كثيرة بالغة حد التواتر على ان اهل البيت اذا اضيف الى البيت لم يتبادر منه الازواج فان قيل
قد جاء في بعض الاحاديث ما يقتضي دخول نسائه في اهل بيته مثل قوله جوابا لام سلمة في قولها اما انا
من اهل البيت قال بلى ان شاء الله وقوله بلى فادخلي في الكساء قالت فدخلت في الكساء بعد ما قضى دعاءه لابن
عمه ولابنته ولابنيه قلنا روايات دفعها عن الدخول معهم بقوله في رواية انك على خير وفي
رواية انك الى خير وفي رواية انت على مكانك وانت على خير وفي رواية انت الى خير انت من ازواج النبي
وفي رواية مكانك فانك على خير وغير ذلك الكثير ولو سلم التساوي وجب الجمع وقوله بعد ما قضى دعاءه
صريح في خروجها عن قوله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم هؤلاء اهل بيتي الى آخره على اختلاف الروايات وبعض

الحج ويؤيد ذلك ان سؤالها يقولها وانا معهم وجوابه لم يمنع الا بعد تقضي الدعاء في جميع الاخبار فلا تعارض لان دفعها لكونها ليست من اهل البيت وادخالها بعد بيان انهم لا يضرّ ولو سلّم ان هناك اهل البيت في وجه ما عن الدعاء باذهاب الرجس وبالطهارة كاف في حجية اجماع من عداها لاتفاق اختلاف روايات هذا الخبر يقتضي سقوطه لانه تعالى يبعد جدًا وعادة ان يروى العدد البالغ حد التواتر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ المحدثين خبرًا ساقط المعنى فيجب حملهم على السلامة بان تعالى كما قال الشيخ محب الدين الطبري الشافعي في ذخائر العقبى الظاهر ان هذا الفعل تكرر منه صلى الله عليه وآله وسلم في بيت ام سلمة يدل عليه اختلاف هيئة اجتماعهم وما جللهم به ودعائه لهم وجواب ام سلمة وتحقيق ما قاله في ذخائر العقبى روايته عن عائشة وزينب **فان قيل** اذا لم يرد به نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا دخلن في الدلالة كان المعنى وأقمن الصلوة وآتين الزكوة وأطعن الله ورسوله فان العترة اجماعهم حجة وهو غير ملائم لا يقع مثله في القرآن الكريم **قلنا** لا نلزم التنافر من عدم دخولهن اذ لا يشكّ في حسن تخصيصهن بالذكر وتشريفهن بخطابه تعالى لما يرفع قدرهن ويعلّق ذلك باتصالهن برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبأولاده الذين طهّرهم الله تعالى واذهب عنهم الرجس **يوضح** ما ذكرناه ان اكثر الرواة والمفسرين على ان الآية لم تنزل في نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يردن بها ولو كان نساؤه ايضا[ساقط] لما طمعوا عليه **في ذلك** ما رواه ابو طالب عليه السلام في اماليه بالاسناد الى ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم احتبى ثوبًا فجلّله على علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ثم قرأ هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فجئت لادخل معهم فقال مكانك انك على خير **وفي** كتاب المحيط بالامامة للشيخ الامام ابي الحسن علي بن الحسين بن محمد بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال نزلت هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا في نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بكساء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرا قال وام سلمة على باب البيت فقالت يا رسول الله وانا قال انك الى خير **وفيه** بالاسناد الى عمرة بنت افعى قالت سمعت ام سلمة ام المؤمنين رضي الله عنها تقول نزلت هذه الآية في بيتي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل عليهما السلام ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام قالت وانا على باب البيت جالسة فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت قال انك على خير انك من ازواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم واخرج مسلم عن عائشة قالت خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعليه مرط مرحّل اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واخرج الترمذي عن ام سلمة قالت نزلت هذه الآية وانا جالسة على باب بيتي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم فجللهم بكساء وقال اللهم ان هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرا فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال انك الى خير انت من ازواج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واخرج ايضا عن انس قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين نزلت هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت

ويطهركم

ويطهركم تطهيرا يمرّ بباب فاطمة عليها السلام اذا خرج الى الصلوة يقول الصلوة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا **وفي** كتاب شواهد التنزيل للحاكم الامام ابي القسم الحسكاني المحدث النيسابوري رحمه الله تعالى باسناده الى انس بن مالك رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يمرّ بباب فاطمة عليها السلام ستة اشهر اذا خرج الى صلوة الفجر يقول الصلوة يا اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخرجه عن انس من سبع طرق **وعن ابي سعيد الخدري** وعن ابي الحمراء خادم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من طرق عديدة بالمعنى واكثر اللفظ ولم يخالف في بعضها الا في عدد الاشهر **وفيه** بالاسناد من طريقين الى البراء بن عازب قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام الى باب النبي فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال برداءه وطرحه عليهم وقال اللهم هؤلاء عترتي **وفيه** بالاسناد الى جابر بن عبد الله الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دعا عليا وابنيه وفاطمة عليهم السلام فالبسهم من ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي **وفيه** بالاسناد عن جابر ايضا قال نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وليس في البيت الا فاطمة والحسن والحسين وعلي عليهم السلام انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اللهم هؤلاء اهلي **وفيه** بالاسناد الى الحسن السبط عليه السلام قال لما نزلت آية التطهير جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واياه في كساء لام سلمة خيبري ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وعترتي فاذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرا **وفيه** بالاسناد الى الحصين بن ابي جميلة قال لما خرج الحسن بن علي عليهما السلام بالناس وهو بالكوفة فطعن بخنجر في فخذه فمرض شهرين ثم خرج فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا اهل العراق اتقوا الله فينا فانا امراؤكم وضيفانكم واهل البيت الذي سمّى الله في كتابه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا **وفيه** بالاسناد من ثلاث طرق الى هلال بن يساف قال سمعت الحسن بن علي عليهما السلام وهو يخطب الناس يقول يا اهل الكوفة اتقوا الله عز وجل فينا فانا امراؤكم وانا ضيفانكم ونحن اهل البيت الذين قال الله عز وجل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي بعضها زيادة قال فما رأيت اكثر باكيا من يومئذ **وفيه** بالاسناد الى سعد بن ابي وقاص انه قال لمعوية بالمدينة لقد شهدت بالمدينة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في علي ثلاثا لان يكون لي واحدة منها احب الي من حمر النعم شهدته وقد اخذ بيد علي وابنيه الحسن والحسين وفاطمة عليهم السلام وقد جاز الحصو وهو يقول اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا **وفيه** بالاسناد الى سعد ايضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي ثلاثا لان يكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الوحي فادخل عليا وفاطمة وابنيها تحت ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي واهل بيتي وساق الحديث بطوله اختصرته **وفيه** بالاسناد من طريقين الى سعد ايضا قال مرّ به معوية فقال ما يمنعك ان تسبّ ابا تراب فقال سعد ما ذكرت ثلاثا قالهن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا اسبّه لان يكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول له وقد خلفه في بعض مغازيه فقال علي يا رسول الله اتخلفني مع النساء

والصبيان فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من
موسى الا انه لا نبي بعدي وسمعته يقول لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله فتطاولنا لها الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ادعوا عليا
فاتي به وهو ارمد فبصق في عينيه ودفع اليه الراية ففتح الله عليه ولما نزلت هذه الاية
انما يريد الله الاية دعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليا وفاطمة وحسنا وحسينا وقال
اللهم هولا اهل بيتي وفي رواية اهل بيتي رواه مسلم بن الحجاج في مسنده الصحيح هكذا
بطوله ورواه الترمذي في جامعه وقال هذا حديث حسن غريب صحيح من هذا الوجه
وفيه بالاسناد من طرق كثيرة الى ابي سعيد الخدري في قول الله عز وجل انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال جمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
عليا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ثم ادار عليهم الكسا فقال هولا اهل بيتي
اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وفي احدهما زيادة وام سلمة على الباب قالت يا رسول
الله الست منهم فقال انك لعلى خير والى خير وفيه باسناده الى من سال عطية عن هذه
الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال احدثك عنها بعلم حدثني
ابو سعيد الخدري انها نزلت في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفي الحسن والحسين وفي فاطمة
وعلي عليهم السلام قال اللهم هولا اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فكانت ام
سلمة بالباب فقالت وانا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انك بخير والى خير وفيه
بالاسناد الى من طريقين الى عطية عن ابي سعيد ايضاً في هذه الاية انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال نزلت في النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعلي وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلام وفيه بالاسناد الى عطية قال سالت ابا سعيد الخدري
عن انما يريد الله الاية فعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعليا وفاطمة والحسن والحسين عليهم
السلام وفيه بالاسناد من طريقين الى ابي سعيد قال جاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اربعين صباحا الى باب علي عليه السلام بعد ما دخل بفاطمة عليها السلام فقال السلام عليكم اهل
البيت ورحمة الله وبركاته الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وفي احدهما زيادة وانا حرب لمن حاربتم وسلم لمن سالمتم وفيه عن
ابي سعيد قال لما نزلت هذه الاية وامر اهلك بالصلوة واصطبر عليها كان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم يجي الى باب علي عليه السلام صلوة الغداة ثمانية اشهر يقول الصلوة يرحمكم الله انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفيه عن ابي سعيد عن نبي
الله صلى الله عليه وآله وسلم قال نزلت هذه الاية وامر اهلك بالصلوة قال كان يجي الى باب علي تسعة
اشهر كل صلوة غداة يقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال دعا رسول الله صلى الله عليه وآله
الحسن والحسين وعليا وفاطمة ومد عليهم ثوبا ثم قال اللهم هولا اهل بيتي وحامتي فاذهب
عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وفيه بالاسناد الى ابن عباس ايضا قال انما يريد الله نزلت في
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين والرجس الشك وفيه

بالاسناد الى علي بن ابي طالب عليه صلوات رب العالمين قال جمعنا رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم في بيت ام سلمة انا وفاطمة وحسنا وحسينا ثم دخل رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم في كساء له وادخلنا معه ثم ضمنا ثم قال اللهم هولا اهل بيتي فاذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة يا رسول الله فانا فدنت منه فقال انت مني
انت منه وانت على خير اعادها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثا نصنع ذلك وفيه
بالاسناد الى جعفر بن عبد الله بن جعفر الطيار قال لما نظر النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى
جبريل عليه السلام هابطا من السما قال من يدعو لي من يدعو لي فقالت زينب انا يا
رسول الله قال ادعي لي عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فجعل حسنا عن يمينه وحسينا
عن يساره وعليا وفاطمة تجاههم ثم غشاهم بكسا خيبري وقال اللهم ان لكل اهلا
وان هولا اهلي فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا فقالت زينب يا رسول الله الا ادخل معكم قال مكانك انك على خير ان شا الله تعالى
اخرجه عنه من ثلاث طرق بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد الى عائشة ام المومنين
قالت خرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم غداة وعليه مرط مرحل من شعر فجا الحسن بن
علي فادخله ثم جا الحسين فادخله ثم جات فاطمة فادخلها ثم جا علي فادخله ثم قال انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخرجه عنها من ستة طرق
بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد الى جميع بن عمير قال انطلقت مع امي الى عائشة فسالتها
امي عن علي عليه السلام فقالت ما ظنك برجل كانت فاطمة عنده والحسن والحسين ابنيه
ولقد رايت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التف عليهم بثوبه وقال اللهم هولا اهل
بيتي اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقلت يا رسول الله الست من اهلك قال انك على
خير ولم يدخلني معهم اخرجه من ثلاث طرق بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد الى
واثلة بن الاسقع قال اتيت فاطمة اسالها عن علي عليه السلام فقالت توجه الى رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فجلست انتظره حتى جا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومعه علي
وحسن وحسين اخذ كل واحد منهما بيده صلى الله عليه وآله وسلم حتى دخل فادنا
عليا وفاطمة فاجلسهما بين يديه واجلس حسنا وحسينا كل واحد منهما على فخذه ثم
لف عليهم ثوبه او قال كسا ثم تلا هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا ثم قال اللهم هولا اهل بيتي واهل بيتي احق اخرجه من ثلاث طرق
في احدها احمد بن حنبل واللفظ له والمعنى واحد ورواه ابو بكر بن ابي شيبة عن الاوزاعي
وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع مثله وفيه زيادة قلنا لواثلة ما الرجس قال
الشك في دين الله وفيه بالاسناد من طريقين الى فاطمة الزهراء انها قالت ان النبي صلى
الله عليه وآله وسلم بسط لها ثوبا فاجلسها عليه ثم جا ابنها حسن فاجلسه معها
ثم جا حسين فاجلسه معهما ثم جا علي عليه السلام فاجلسه معهم ثم ضم عليهم الثوب
ثم قال اللهم هولا مني وانا منهم اللهم ارض عنهم كما انا راض عنهم وفيه بالاسناد الى ام سلمة
من فوقه من طريقان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جلل على علي عليه السلام وفاطمة وحسن

وحسنٌ كساه ثم قال اللهم هولاء اهل بيتي وحامتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا فقالت ام سلمة يا رسول الله وانا منهم قال انك على خير وقد اخرجه ابو عيسى الترمذي في
جامعه وقال هذا حديث صحيح وهو احسن شي روي في هذا الباب **وفيه** بالاسناد اليها
رضي الله عنها قالت في بيتي نزلت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل ومحمد وعلي وفاطمة وحسن وحسين وجبريل يملي على رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يملي على علي عليه السلام **وفيه** بالاسناد
اليها ايضا قالت انزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وما في
البيت الا جبريل ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين وانا فقلت يا رسول
الله انا من اهل البيت فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انت من صالحي نسائي فلو كان قال نعم كان
احب الي مما تطلع عليه الشمس وتغرب **وروى** حديث الكساء الامام الحاكم ابو سعيد
المحسن بن كرامة الجشمي في كتابه تنبيه الغافلين عن ابي سعيد الخدري وام سلمة وعائشة وفي
اكثرها قوله صلى الله عليه وآله وسلم لام سلمة جوابا عن قولها وانا من اهل البيت انك على خير وفي بعضها
انك من ازواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما قال انك من اهل البيت ومثله في كتابه درر السمطين
للزرندي الشافعي عن ابي سعيد الخدري وام سلمة وابي الحمراء خادم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بطرق متعددة ان هذه الاية نزلت في الخمسة ومثله في كتاب اسباب نزول القرآن للواحدي عن ابي
سعيد وام سلمة وفي مجمع الزوائد للهيثمي الشافعي مثله وقال رواه الطبراني وروي في الشفا
للقاضي عياض نحوه وفي ذخائر العقبى كذلك بطرق متعددة وفيه قالت ام سلمة وانا معهم
يا رسول الله قال انت على مكانك وانت على خير اخرجه الترمذي على اختلاف الروايات وفي رواية
انت الى خير انت من ازواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن عمر بن ابي سلمة ربيب رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم وام سلمة وواثلة بن الاسقع وعائشة وابي سعيد الخدري اخرج الترمذي
حديث عمر بن ابي سلمة وقال حديث غريب وحديث ام سلمة وقال حديث حسن صحيح واخرج
ايضا الدولابي وحديث واثلة احمد وابو حاتم وحديث عائشة مسلم وحديث ابي سعيد
الخدري احمد في المناقب والطبراني وفي كتاب المصابيح لابي محمد الحسين بن مسعود البغوي
من الصحاح عن سعد وعائشة مثله ولو استقصينا ما في هذا المعنى من الاحاديث النبوية
لخرجنا عن المقصود وفيما ذكرناه ارشاد الى ما اغفلناه **فان قيل** التنصيص على علي وفاطمة
والحسن والحسين يخرج من يوجد من اولاد الحسنين **قلنا** ليس المراد من التنصيص
الا اخراج من يتوهم دخوله في اهل البيت من الازواج والاقارب وتخصيصهم ببيان كونهم اهل
البيت لانه لم يوجد من اهل البيت وقت نزول الاية غيرهم والا فشمول اهل البيت لمن سيوجد
كشمول الامة ويوضح ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقد روي عن زين العابدين علي بن الحسين
عليهم السلام انه قال لرجل من اهل الشام اما قرات الاحزاب انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال ولانتم قال نعم **الدليل الثاني** من الكتاب العزيز قوله تعالى
قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى دلت الاية على ان مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون

على

على الحق والا حرمت مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد
الله ورسوله وغيرها وكونهم على الحق يقتضي وجوب اتباعهم لعدم الواسطة بين الحق والضلال
بدليل قوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال والمراد بالقربى اهل البيت لما رواه في شواهد التنزيل
بالاسناد الى علي عليه السلام قال فينا آل محمد آية لا يحفظ مودتنا الا كل مؤمن ثم قرى قل لا اسالكم
عليه اجرا الا المودة في القربى وما رواه المرشد بالله عليه السلام في اماليه بالاسناد من طريقين
الى ابن عباس قال لما نزلت قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله ومن
قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما وذكره في الكشاف في تفسير هذه
الاية وفي كتاب شواهد التنزيل مسندا من ثمانية طرق الى ابن عباس رضي الله عنه واخرجه
احمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره وابن المغازلي الشافعي في مناقبه وغيرهم
والاحاديث الواضحة القاضية بوجوب مودة اهل البيت كثيرة جدا تركناها اختصارا واستغنا
بما يفيد المطلوب من الادلة **واما السنة** فقوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم
الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه المؤيد بالله عليه السلام وفي رواية الامام ابي عبد الله الجرجاني
اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الى اخره وفي الجامع الكافي اني تارك فيكم
الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال وهذا خبر مشهور
تقبلته الامة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي
ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
رواه الهادي الى الحق عليه السلام في الاحكام وفي الجامع الكافي اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
الا وانهما الخليفتان بعدي وفي رواية الامام ابي عبد الله الجرجاني اني تارك فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اني مخلف فيكم ما ان
تمسكتم به لن تضلوا وهما كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقد اخبرني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض رواه الامام ابو عبد الله الجرجاني وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اني اوشك
ان ادعى فاجيب واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي
اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه ايضا الامام ابو عبد الله الجرجاني عن ابي
سعيد الخدري وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم كتاب الله وعترتي وهما لا يفترقان
بعدي رواه ايضا الامام ابو عبد الله **ووجه الدلالة** في هذه الاحاديث وما في معناها
انها افادت ان حكم التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب فاذا كان التمسك بالكتاب واجبا لكونه حجة
لا يجوز مخالفتها فكذلك التمسك بجماعتهم ووجه اخر وهو انه يفهم من قوله تارك ومخلف
وخليفتين حجية اجماعهم وذلك لان المستخلف يكون بلا ريب قائما مقام من استخلفه وهو
صلى الله عليه وآله وسلم الحجة في حياته فيكون خليفته الحجة بعد وفاته وليس لاحد ان يقول
ان الحجة هي مجموع الكتاب والعترة والجامع لاجماع الامة على ان الكتاب حجة مستقلة فلو لم
تكن العترة حجة مستقلة كالكتاب لكان ذكرها معه عبثا وتغريرا واللازم ظاهر

المطلان وقوله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا
ومن تخلف عنها هلك اخرجه الحاكم في مستدركه عن ابي ذر الغفاري وفي رواية ابي عبد الله
الجرجاني ومن تخلف عنها غرق وهذا الحديث واشباهه صريح في نجاة المتبع لهم وهلاك المخالف
لهم ولو لم تكن جماعتهم معصومة عن الخطأ لما كان كذلك وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اهل
بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء رواه الامام ابو طالب والامام ابو
عبد الله الجرجاني عليهما السلام ولو كان مجموعهم مخطيا لكان غير أمين وقوله صلى الله عليه
وآله وسلم ان اهل بيتي فيكم كباب حطة رواه الامام ابي عبد الله الجرجاني وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم وابي بناه لكم عن علم تروح من اصلاب اصحاب السفينة حتى صار في عترة نبيكم
صلى الله عليه وآله وسلم رواه الامام المهدي عليه السلام في البحث مرفوعا وقد علي على اشهر
اليمن ذلك من الاخبار الناطقة بنجاة متبعيهم وهلاك مخالفيهم وهذه الاحاديث وان كان
بعضها احادا فقد تواتر منها القدر المطلوب لاستدلالنا فيه **ولنذكر** سطرا ان
شاء الله تعالى صالحا من ذلك فمقول شرح الهادي الى الحق عليه السلام في الاحكام عن النبي صلى
الله عليه وآله وسلم انه قال اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها
غرق وهوى **وفيه** عنه صلى الله عليه وآله وسلم امان لاهل الارض كما ان النجوم امان
لاهل السماء فاذا ذهب اهل بيتي من الارض اتى اهل الارض ما يوعدون واذا ذهبت النجوم من
السماء اتى اهل السماء ما يوعدون **وفي صحيفة** علي بن موسى الرضا عن ابائه اسنادا
متصلا الى علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح
من ركبها نجا ومن تخلف عنها زخ في النار **وفيها** بالاسناد المتصل كذلك النجوم
امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي وهو في امالي المرشد بالله وجواهر العقدين للسمهودي
مسندا الى سلمة بن الاكوع وهو ايضا في ذخائر العقبى بالاسناد الى سلمة **وفي نهاية**
ابن الاثير مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من تخلف عنها زخ به في النار وفي امالي السيد ابي
طالب بالاسناد المتصل الى حنش الكناني قال سمعت اباذر يقول وهو اخذ بباب
الكعبة ايها الناس من عرفني فانا من قد عرفني ومن انكرني فانا ابو ذر الغفاري سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف
عنها هلك وهو في امالي المرشد بالله ولفظه رايت اباذر رضي الله عنه اخذا بعضادتي
باب الكعبة وهو يقول من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا ابو ذر الغفاري سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح في قوم نوح من ركبها نجا ومن
تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني اسرائيل **وفيه** بالاسناد الى ابي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة من دخله غفر له
وفيه بالاسناد الى موسى بن جعفر عن ابيه عن جده محمد عن ابيه علي عن ابيه الحسين
عن ابيه علي بن ابي طالب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اهل بيتي امان لاهل الارض
كما ان النجوم امان لاهل السماء فويل لمن خذلهم وعاندهم **وفي كتاب المناقب**
للخطيب ابن المغازلي بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله

مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تاخر عنها هلك **وفيه** بالاسناد الى
اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي مثل سفينة
نوح من ركبها نجا **وفيه** بالاسناد الى ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان مثل
او ان مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق **وفيه** بالاسناد الى
ابن عباس نحوه مع حذف ان من اوله **وفيه** بالاسناد الى ابي ذر الغفاري نحوه مع حذف
ان من اوله ومن زيادة ومن قاتلنا اخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال في اخره **وفي كتاب**
جواهر العقدين للسمهودي عن انس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
النجوم امان اهل السماء واهل بيتي امان اهل الارض فاذا هلك اهل بيتي جاء اهل الارض من الايات ما
كانوا يوعدون قال اخرجه ابو المظفر من حديث عبد الله بن ابراهيم الغفاري قال وعن علي بن ابي
طالب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان
لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض قال اخرجه احمد في المناقب وهو في ذخائر
العقبى بلفظه قال وعن قتادة عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم النجوم امان لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان لاهل الارض من الاختلاف فاذا خالفتها
قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب الشيطان قال اخرجه الحاكم وقال الحاكم في المستدرك
هذا حديث صحيح الاسناد وفي ذخائر العقبى بالاسناد الى ابي ذر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم يقول مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق ومثل باب
حطة لبني اسرائيل قال اخرجه الحاكم بن وجهين عن ابي اسحق عن حنش الكناني احدهما ولفظ الاخر الا ان مثل اهل بيتي
فيكم مثل سفينة نوح قال وذكره دون قوله ومثل باب حطة الى اخره قال وكذا اخرجه ابو يعلى في مسنده
قال واخرجه الطبراني في الصغير والاوسط من طريق الاعمش عن ابي اسحق ورواه في الاوسط ايضا من طريق
الحسن بن عمرو الفقيمي وابو نعيم عن ابي اسحق ومن طريق سماك بن حرب عن حنش قال واخرجه ابو يعلى
ايضا من حديث ابي الطفيل عن ابي ذر رضي الله عنه بلفظ ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب
فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وان مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة قال واخرجه البزار من طريق سعيد
بن المسيب عن ابي ذر رضي الله عنه قال وكذا اخرجه المفيد ابو الحسن المغازلي الشافعي وزاد ومن
قاتلنا اخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال وعن ابي الصهباء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله
عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها
غرق قال اخرجه الطبراني وابو نعيم في الحلية والبزار وغيرهم والفقيه ابو الحسن المغازلي في
المناقب الا انه قال ومن تاخر عنها هلك وعن ابي عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم قال مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تركها غرق قال رواه البزار وعن ابي سعيد
الخدري سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة في بني اسرائيل
من دخله غفر له قال رواه الطبراني في الصغير والاوسط **وفي كتاب** الجواهر للشمس محمد
اليمني المعروف بالسمتي وذخائر العقبى لمحب الدين الطبري الشافعي عن ابن عباس قوله صلى الله عليه
وآله وسلم مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه الملا في سيرته
وفيهما ايضا عن علي عليه السلام قوله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها

نجا ومن تخلف عنها فات ومن تخلف عنها زج في النار قالا اخرجه ابن السري في الشفا
للقاضي عياض عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال معرفة آل محمد براءة من النار وحب آل محمد جواز
على الصراط والولاية لآل محمد امان من العذاب وفي جامع السيوطي اخرج البزار عن ابن
عباس وعن ابن الزبير والحاكم في مستدركه وعن ابي ذر قوله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل
بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وابو يعلى في مسنده عن سلمة بن الاكوع
قوله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي والطبراني في الكبير عن ابي ذر
رضي الله عنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها
هلك ومثل باب حطة في بني اسرائيل وابن ابي شيبة ومسدد وابو يعلى في مسنده والطبراني
في الكبير وابن عساكر عن اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قوله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل
السماء واهل بيتي امان لامتي والحاكم عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل الارض
من الغرق واهل بيتي امان لامتي من الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة اختلفوا فصاروا حزب ابليس
لعنه الله تعالى والطبراني في الكبير عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وآله وسلم من سره ان يحيى حياتي
ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي فليوال عليا من بعدي وليوال وليه وليقتد
باهل بيتي من بعدي فانهم عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا فهمي وعلمي فويل للمكذبين بفضلهم
من امتي القاطعين فيهم صلتي لا انالهم الله شفاعتي والترمذي عن جابر قوله صلى
الله عليه وآله وسلم يا ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي
واحمد والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم خليفتين كتاب
الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والترمذي
عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي ثقلين احدهما
اعظم من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا
علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما وروى السمهودي في جواهر العقدين واحمد وعبد بن
حميد ومسلم عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم اما بعد ايها الناس فانما انا بشر يوشك
ان ياتي رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور من استمسك
به واخذ به كان على الهدى ومن اخطاه ضل فخذوا بكتاب الله تعالى واستمسكوا به واهل بيتي
اذكركم الله في اهل بيتي وابن ابي شيبة وابن سعد واحمد وابو يعلى عن ابي سعيد الخدري قوله
صلى الله عليه وآله وسلم اني اوشك ان ادعى فاجيب واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي كتاب
الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وان اللطيف الخبير خبرني انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما وروى السمهودي في كتاب جواهر العقدين
قال واخرجه الطبراني في الاوسط ايضا وانه النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ذلك في حجة الوداع
وزاد مثله يعني كتاب الله مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومثلهم اي اهل بيته كمثل باب حطة من
دخله غفرت له الذنوب وعبد بن حميد وابن الانباري عن زيد بن ثابت قوله صلى الله عليه وآله وسلم
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به بعدي لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني لكم فرط وانكم واردون علي
الحوض

الحوض عرضه ما بين صنعاء الى بصرى فيه عدد الكواكب من قدحان الذهب والفضة فانظروا كيف
تخلفوني في الثقلين قيل وما الثقلان يا رسول الله قال الاكبر كتاب الله سبب طرفه بيد الله
وطرفه بايديكم فتمسكوا به لن تزلوا ولا تضلوا والاصغر عترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا
علي الحوض وسالت لهما ذلك ربي ولا تقدموهما فتهلكوا ولا تعلموهما فانهما اعلم منكم واحمد
والطبراني عن زيد بن ثابت والطبراني عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم خليفتين
كتاب الله عز وجل حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض والطبراني في الكبير وابو يعلى في مسنده عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وآله وسلم
ايها الناس اني تارك فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا بعدي امرين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل
ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والحاكم في
مستدركه عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم ايها الناس اني تارك فيكم امرين لن تضلوا ان
اتبعتموهما كتاب الله واهل بيتي عترتي تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه
وابن ابي شيبة والخطيب في المتفق والمفترق عن جابر بن عبد الله قوله صلى الله عليه وآله وسلم تركت
فيكم ما لن تضلوا بعدي ان اعتصمتم به كتاب الله وعترتي اهل بيتي والطبراني في الكبير عن ابي سعيد
الخدري قوله صلى الله عليه وآله وسلم كاني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل
ممدود بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف
تخلفوني فيهما والطبراني في الكبير والحاكم في مستدركه عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم قوله صلى
الله عليه وآله وسلم كاني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله عز
وجل وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ان الله
مولاي وانا ولي كل مؤمن من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني
في الكبير عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني لا اجد لنبي الا نصف عمر
الذي كان قبله واني اوشك ان ادعى فاجيب فما انتم قائلون قالوا نصحت قال اليس تشهدون ان
لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان الجنة حق وان النار حق وان البعث بعد الموت حق قالوا
نشهد قال وانا اشهد معكم الا هل تسمعون فاني فرطكم على الحوض وانتم واردون علي الحوض وان عرضه
ابعد ما بين صنعاء وبصرى فيه اقداح عدد النجوم من فضة فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين قالوا
وما الثقلان يا رسول الله قال كتاب الله طرف بيد الله وطرف بايديكم فاستمسكوا به لا تضلوا والآخر
عترتي وان اللطيف الخبير نباني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وسالت ذلك لهما ربي فلا تقدموهما
فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم من كنت اولى به من نفسه
فعلي وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني في الكبير والحاكم عن ابي الطفيل عن حذيفة
بن اسيد من حديث طويل نحو حديث زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم واني سائلكم حين
تردون علي الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما الثقل الاكبر كتاب الله عز وجل
سبب طرفه بيد الله وطرفه بايديكم فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا وعترتي اهل بيتي فانه قد
نباني اللطيف الخبير انهما لن ينقضيا حتى يردا علي الحوض وفي مجموع زيد بن علي عن علي عليه
السلام قال لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مرضه والبيت غاص بمن فيه قال ادعوا لي

الحسن والحسين قد عوتهما فجعل يلثمهما حتى اغمي عليه قال وحمل علي عليه السلام برقعهما
عن وجه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ففتح عينيه فقال دعهما يا
يتمتعان مني واتمتع منهما فانه ستصيبهما اثرة بعدي ثم قال ايها الناس اني خلفت فيكم
كتاب الله وعترتي اهل بيتي فالمضيع لكتاب الله كالمضيع لسنتي والمضيع لسنتي
كالمضيع لعترتي اما ان ذلك لن يفترقا حتى القاه على الحوض وفي الكامل المنير للقسم بن ابرهيم
عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال في حديث طويل واني سائلكم حين تردون
على الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما قالوا وما الثقلان يا رسول الله قال
الاكبر منهما كتاب الله سبب ما بين السماء والارض طرف بيد الله فتمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا
والاصغر منهما عترتي اهل بيتي فقد نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض وفي
الجامع الكافي عن الحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي عليهم السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله
وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى
يردا على الحوض الا وهما الخليفتان من بعدي وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن ابائه اسنادا
متصلا الى علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كاني قد دعيت واجبت واني
تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود من السماء الى الارض
وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفي امالي المرشد بالله باسناده الى زيد بن ارقم
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا
كيف تخلفوني فيهما وفيه بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا واحدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود
من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض
وفيه بالاسناد الى ابي سعيد وزيد بن ارقم قالا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي ولن
يفترقا حتى يردا على الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفي كتاب المحيط بالامامة بالاسناد الى
الامام الناصر للحق عليه السلام مسندا الى ابي سعيد الخدري قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله
وسلم يقول يا ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين احدهما
اكبر من الاخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما
لن يفترقا حتى يردا على الحوض وفيه بالاسناد الى الناصر للحق عليه السلام مسندا الى زيد بن ثابت
قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله عز وجل وعترتي
اهل بيتي وهما الخليفتان من بعدي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض قال وروى هذا ذلك
باسانيد عن زيد بن ارقم وابي ذر وجبير بن مطعم وغيرهم وفي حقائق الامام احمد بن سليمان عليه
السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امة اخي موسى افترقت الى احدى وسبعين فرقة
وافترقت امة اخي عيسى الى اثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي من بعدي على ثلاث وسبعين
فرقة كلها هالكة الا فرقة واحدة فلما سمع ذلك منه ضاق به المسلمون ذرعا وضجوا بالبكاء واقبلوا
عليه وقالوا يا رسول الله كيف لنا بعدك بطريق النجاة وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى نعتمد

عليها

عليها فقال صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض قال والامة مجمعة على
صحة هذا الخبر وكل فرقة من فرق الاسلام تتلقاه بالقبول واخرج مسلم عن زيد بن حيان قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم الثقلين احدهما كتاب الله وحبل الله من اتبعه كان
على الهدى ومن تركه كان على ضلالة وعترتي اهل بيتي فقلنا من اهل بيته نساؤه فقال لا ايم الله ان
المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر فيطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته اصله
وعصبته الذين حرموا الصدقة من بعده وفي جواهر العقدين للسمهودي الشافعي نزيل طيبة
المشرفة قال اخرج الحاكم في المستدرك من ثلاث طرق وقال في كل منها انه صحيح على شرط الشيخين ولفظ
الطريق الاولى لما رجع النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع ونزل بغدير خم امر بدوحات
فقممن ثم قام ثم قال كاني قد دعيت فاجبت اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب
الله عز وجل وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض ثم
قال الله تعالى مولاي وانا ولي كل مومن ولفظ الطريق الثانية نزل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بين مكة والمدينة عند شجرات خمس دوحات عظام فكنس الناس ما تحت الشجرات ثم راح رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم عشية فصلى ثم قام صلى الله عليه وآله وسلم خطيبا فحمد الله تعالى واثنى
عليه وذكر ووعظ فقال ما شاء الله ان يقول ثم قال ايها الناس اني تارك فيكم امرين لن تضلوا ان
اتبعتموهما وهما كتاب الله واهل بيتي عترتي ولفظ الطريق الثالثة اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
واهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض قال واخرجه الطبراني وزاد في اخره سالت ربي ذلك
لهما فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم وقد روى
حديث الثقلين الجم الغفير من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واهل بيته كعلي عليه السلام
وابي ذر وابي سعيد الخدري وابي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وام هانئ وام سلمة
وجابر وحذيفة بن اسيد الغفاري وزيد بن ارقم وزيد بن ثابت وضمرة الاسلمي وخزيمة بن ثابت
وسهل بن سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وابي ايوب الانصاري وابي شريح الخزاعي وابي قدامة
الانصاري وابي ليلى وابي الهيثم بن التيهان وغيرهم وفي اسنى المطالب لابن حجر وطرقه بطول لا يليق بهذا
الكتاب ونحوه حديث السفينة وما ذكرناه كاف في تحصيل المطلوب **احتج النافون**
لحجية اجماع اهل البيت عليهم السلام باجماع الصحابة وتقريره ان كثيرا من الصحابة خالفوهم
في كثير من المسائل ولم ينكر عليهم احد ولو كان قولهم حجة لانكروه ولو نادرا **والجواب انا لا**
نسلم اجماع الصحابة على انه ليس بحجة وترك الانكار ان سلم لا يفيد لجواز ان يكون لعدم اعتقادهم افادة
الظن لكونه اجماعا سكوتيا والظن يضمحل اذا قابله قاطع **مسألة** اختلف فيما اتفق عليه اهل المدينة
من الصحابة والتابعين فنقل عن مالك انه كان يرى اتفاقهم حجة ولما كانت هذه المقالة ضعيفة
اعتذر عنه بعض اصحابه بان هذا النقل ليس محمولا على ظاهره بل على ان روايتهم مقدمة على رواية
غيرهم لكونهم اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واولى بالحفظ واعرف من غيرهم بمواقع الاخبار
وتواريخها واخرون بانه حجة في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها
حتى انهم لو اجمعوا على كون الامامة فرادى وجب على الكل اتباعهم وقال الاخرون ومنهم ابن الحاجب

انه على ظاهره وانه حجة في جميع الاحكام والمختار ما عليه الجمهور وهو ان اجماع اهل المدينة
ليس حجة لان ادلة الاجماع لا تتناولهم وحدهم لكونهم بعض الامة واما قولهم انه ثبت فضلهم
بان اتفاق مثلهم من العلماء المجتمعين المحققين الاجتهاد لا يكون الا عن دليل راجح
راجح على غيره فيقتضي ان يكون اجماعهم حجة ظنية فجوابه ان كون اجماعهم حجة لا يكون الا عن راجح
ممنوع لجواز ان يكون متمسك غيرهم ارجح ورب راجح لم يطلع عليه البعض وان سلم لزم في كل جمع كذلك
اي كجمع المدينة اذ لا اثر للاطلال وما لك لا يقول به وان قال به غيره كما حكى الآمدي وغيره عن بعض
القول بان اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم وقيل بل اجماع البصرة
والكوفة فقط حكاه الشيخ ابو اسحق في اللمع وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم
وقيل اجماع الكوفة وحدها او البصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول ويلزم ايضا ان لا يعتد
بخلاف اكابر علماء الصحابة الذين كانوا خارجين عنها لما كان منهم في الكوفة مع علي عليه السلام وفي البصرة
وفي الشام وفي المداين وفي غيرها وبطلانه معلوم وقالوا في الاحتجاج على حجية اجماع المدينة ثانيا قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما المدينة كالكير الخبر اخرجه البخاري ومسلم واحمد والترمذي
عن جابر بن عبد الله ولفظه انما المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع طيبها ونحوه من قوله صلى الله عليه
وآله وسلم المدينة قبة الاسلام ودار الايمان وارض الهجرة ومثوى الحلال والحرام اخرجه الطبراني في
الاوسط عن ابي هريرة قلنا ما ذكرتموه من الاحاديث غير مفيد للمطلوب لانه انما يدل على
فضلها لما علم من وجود الباطل فيها كالفسوق والمعاصي ولا دلالة على انتفاء الخطأ عما اتفق عليه
اهلها بخصوصه والا لزم في غيرها من سائر البقاع التي ثبت في فضلها اخبار لو صدقت عن غيرها
كذلك اي كالمدينة مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم في مكة ما اطيبك من بلد واحبك الي ولولا ان
قومي اخرجوني منك ما سكنت غيرك اخرجه الترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم في
مستدركه عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم والله انك لخير ارض الله واحب ارض الله
الى الله ولولا اني اخرجت منك ما خرجت اخرجه احمد في مسنده والترمذي وابن ماجه
وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن عبد الله بن عدي بن الحمراء وروي عن جابر بن
عبد الله عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا يسكن مكة سافك دم ولا مشاء بنميمة وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم في الشام الشام صفوة الله من بلاده اليها يجتبي صفوته من عباده اليها من خرج
من الشام الى غيرها فبسخطه ومن دخلها من غيرها فبرحمته اخرجه الطبراني والحاكم عن ابي
امامة ونحوه اي نحو اجماع اهل المدينة قول الشيخين ابي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة خلافا
لشذوذ من الناس فقالوا انه حجة واستدلوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر رواه الترمذي وغيره والامر بالاقتداء بهما يقتضي نفي الخطأ عنهما
والجواب والله الهادي انا لا نسلم انه امر لكل واحد حتى المجتهد بل للمقلدين خاصة
والحديث لبيان اهليتهما للتقليد اي لكون الشيخين اهلا للتقليد المقلد لهما لقوله صلى الله
عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم يدل على جواز الاخذ بقول كل صحابي
وان خالف قولهما حجة لما جاز ذلك فوجب الحمل على ما ذكرناه جمعا بين الخبرين ونحوه ايضا
قول الصحابي فانه ليس بحجة على صحابي اخر بالاتفاق ولا على غيره اي غير الصحابي من التابعين

ومن بعدهم على المختار وهو قول عامة اصحابنا والشافعي في الجديد من قوليه واحمد بن حنبل في
رواية عنه والكرخي من الحنفية وقال مالك بن انس وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري ومحمد بن
الحسن والرازي والبردعي من الحنفية والشافعي في قديم قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه انه قولهم
حجة ورجحه الصابوني من متاخري الحنفية واحتج له وقال انه الذي لحاسم المتاخرون منهم قال
ابو طالب وقد اختلف القائلون بهذا القول فمنهم من يجوز للمجتهد الاقتداء اولا ثم يجتهد ومنهم
من يوجبه ويقول ان الصحابة اذا اختلفوا في قول واحد وكان عند المجتهد لقول بعضهم مزية على
قول الآخرين فعليه ان ياخذ بقوله وان تساووا فهو مخير في الاخذ بقول ايهم شاء ومنهم من يقول
ان قول من كان اماما منهم يرجح على غيره ومنهم من يفصل بين ان يكون ذلك القول على سبيل الحكم والعقد
وبين ان يكون على سبيل الفتيا فاوجبوا في الاول دون الثاني وروي عن ابي حنيفة انه حجة ان خالف القياس
وقال الرازي والسبكي انه حجة في الحكم التعبدي لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبي صلى الله
عليه وآله وسلم دون غيره من الاحكام واستدل القائلون بحجية قول الصحابي بقوله صلى الله عليه وآله وسلم
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ونحوه مما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم في كثير من الصحابة
مثل قوله اني لا ادري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وتمسكوا بهدي عمار
وما حدثكم ابن مسعود فصدقوه اخرجه احمد والترمذي وابن ماجه وغيرهم عن حذيفة وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم اهتدوا واهدي عمار امر بالاقتداء بهم والاهتداء بهديهم واخبر ان الاقتداء بهم اهتداء
وذلك يدل على وجوب الاقتداء بمذهبهم وكونه حجة والا لم يكن اهتداء ولا دينا والجواب
ان الخطاب في الاحاديث المذكورة للمقلدين خاصة لا خطاب للصحابة وليس حجة على ائمة
على ان حديث اصحابي كالنجوم مقدوح في روايته قال والد با قدس الله روحه في الجند رواه جعفر
بن عبد الواحد الهاشمي القاضي قال فيه الدارقطني يضع الحديث وقال ابن عدي روى احاديث
لا اصل لها وقال ابو عيسى يسرق الحديث ويأتي بالمناكير عن الثقات وقال فيه الذهبي في ميزانه
ومن بلاياه عن وهب بن جرير عن ابيه عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
اصحابي كالنجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى وروى السيد محمد بن ابراهيم في تنقيحه عن ابن
كثير ان الشافعي يضعفه وقال رواه عبد الرحيم بن زيد العمي عن ابيه كذبه ابن معين والبزار ونقل الته
السعدي والجوزجاني عنه التهمة وضعفه ابو داود وضعف اباه ايضا وقال البخاري وابو حاتم
متروك ووهاه ابو زرعة وقال ابن حجر في تلخيصه رواه عبد بن حميد من طريق حمزة النصيبي
عن نافع عن ابن عمر قال وحمزة ضعيف وقال الذهبي قال فيه ابن معين لا يساوي فلسا وقال البخاري منكر
الحديث وقال الدارقطني متروك وقال ابن عدي عامة مروياته موضوعة وروى القضاعي طريق
جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن جابر قال ابن حجر جميل لا يعرف قال ولا اصل له في حديث
مالك ولا من فوقه ونحو قول اهل المدينة في عدم الحجية مخالفة القياس من اقوال الصحابة على المختار
واحتج القائل بحجيته بانه يعلم ان يرجح بمخالفة القياس اذ لا بد من مستند والا كان
قائلا في الشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابي العدل يأبى ذلك ولا مستند ورد القياس
غير النقل فكان قوله حجة متبعة والجواب انه يلزم مثل ذلك في الصحابي فيجب عليه موافقة
مخالف القياس من اقوال الصحابة ولا قائل به وعكسه مثله ايضا في التابعي فيكون قولهم المخالف

للناس بعد علي من بعدهم وهو محال خلاف الاجماع لا قول علي عليه السلام فانه حجة لقوله لانار
فمنها من ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها اخرجه الترمذي عن علي عليه السلام
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب اخرجه الطبراني والحاكم
في مستدركه وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس واذا لم يكن الحق معه لم يكن للحكمة والعلم السوي بابا
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي عيبة علمي اخرجه ابن عدي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
علي مع القرآن والقرآن مع علي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض اخرجه الحاكم والطبراني في الاوسط عن ام سلمة
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين اخرجه ابن عدي عن علي
عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يقضي ديني بكسر الدال اخرجه البزار عن انس وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب ينجز عداتي ويقضي ديني اخرجه ابن مردويه والديلمي عن سلمان
الفارسي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب ان يحيى حياتي ويموت موتتي ويسكن جنة الخلد التي وعدني
ربي فان ربي عز وجل غرس قضبانها بيده فليتول علي بن ابي طالب فانه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم في ضلالة
اخرجه الطبراني والحاكم وابو نعيم عن زيد بن ارقم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب ان يحيى حياتي ويموت
مماتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي قضبانا من قضبانها غرسه بيده وهي جنة الخلد فليتول عليا عليه السلام
وذريته من بعده فانهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة اخرجه مطير والباوردي
وابن شاهين وابن منده عن زياد بن مطرف وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان تولوا عليا تجدوه هاديا
مهديا يسلك بكم الطريق المستقيم اخرجه ابو نعيم في الحلية عن حذيفة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
يا علي ستقاتلك الفئة الباغية وانت على الحق فمن لم ينصرك يومئذ فليس مني اخرجه ابن عساكر عن
عمار بن ياسر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا عمار ان رأيت عليا قد سلك واديا وسلك الناس واديا
غيره فاسلك مع علي ودع الناس انه لن يدلك على ردى ولن يخرجك عن الهدى اخرجه الديلمي عن عمار
بن ياسر وعن ابي ايوب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من فارق عليا فقد فارقني ومن فارقني فقد فارق
الله اخرجه الحاكم عن ابي ذر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم أعلم امتي من بعدي علي بن ابي طالب اخرجه
الديلمي عن سلمان الفارسي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها اخرجه ابو نعيم في المعرفة
عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأته
من بابه اخرجه الطبراني عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب اعلم الناس بالله
واشد الناس حبا لله وتعظيما لاهل لا اله الا الله اخرجه ابو نعيم عن علي عليه السلام وقوله صلى
الله عليه وآله وسلم علي باب علمي ومبين لامتي ما ارسلت به من بعدي حبه ايمان وبغضه نفاق
والنظر اليه رأفة اخرجه الديلمي عن ابي ذر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا علي انت تبين للناس ما
اختلفوا فيه من بعدي اخرجه الديلمي عن انس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان هذا اول من آمن بي
وهو اول من يصافحني يوم القيامة وهذا الصديق الاكبر وهذا فاروق هذه الامة يفرق بين الحق
والباطل وهذا يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظالمين قاله لعلي بن ابي طالب اخرجه الطبراني
عن سلمان وابي ذر معا وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اما انك
ستلقى بعدي جهدا قال في سلامة من ديني قال نعم قاله لعلي بن ابي طالب اخرجه الحاكم في مستدركه
عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا انس انطلق فادع سيد العرب قالت عائشة ألست

انت الامة ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن احبك احبني ومن ابغضك
ابغضني وان هذه ستخضب من هذا يعني لحيته من رأسه اخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم
في مستدركه عن علي بن ابي طالب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا انس انطلق فادع لي سيد العرب قالت
عائشة ألست سيد العرب قال انا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب فلما جاء قال يا معشر
الانصار الا ادلكم على ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي ابدا هذا علي فاحبوه بحبي واكرموه بكرامتي فان
جبريل امرني بالذي قلت لكم عن الله عز وجل اخرجه الطبراني عن الحسن بن علي عليهما السلام وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون من بعدي اخرجه الديلمي
عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يكون بين الناس فرقة واختلاف فيكون هذا واصحابه
يعني عليا عليه السلام على الحق اخرجه الطبراني عن كعب بن عجرة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
الحق مع ذا الحق مع ذا يعني عليا عليه السلام اخرجه ابو يعلى وسعيد بن منصور عن ابي سعيد الخدري
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا وهذا حجة على امتي يوم القيامة يعني عليا عليه السلام اخرجه الخطيب
عن انس بن مالك وعن علي عليه السلام انه قال ما ضللت ولا ضل بي ولا نسيت ما عهد الي واني لعلى بينة من ربي
بينها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبينها لي واني لعلى الطريق رواه العقيلي وابن عساكر وعن علي
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آخذ بيدي ونحن نمشي في بعض سكك المدينة فمررنا بحديقة
فقلت يا رسول الله ما احسنها من حديقة قال لك في الجنة احسن منها فلما خلي له الطريق اعتنقني
ثم اجهش باكيا فقلت يا رسول الله ما يبكيك قال ضغائن في صدور اقوام لا يبدونها لك الا من بعدي
قلت يا رسول الله في سلامة من ديني قال في سلامة من دينك اخرجه البزار وابو يعلى والحاكم وابو الشيخ
والخطيب وابن الجوزي وابن النجار وعنه قال قلت يا رسول الله اوصني قال قل ربي الله ثم استقم
قلت ربي الله وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال ليهنك العلم يا ابا الحسن لقد شربت العلم
شربا ونهلته نهلا اخرجه ابو نعيم في الحلية واخرج ابن عدي وابن عساكر عن محمد بن عبيد الله بن ابي
رافع عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لعلي عليه السلام انت تقتل على سنتي **وروى**
المحدث العلامة ابراهيم بن محمد الصنعاني في كتاب اشراق الاصباح عن محمد بن علي الباقر عن ابائه عنه
صلى الله عليه وآله وسلم انه قال حد واحد من هذا الامر وانه الصديق الاكبر والهادي لمن اتبعه من
اعتصم به اخذ بحبل الله ومن تركه مرق من دين الله ومن تخلف عنه محقه الله ومن ترك ولايته اضله
الله ومن اخذ بولايته هداه الله **وروى ايضا** في حديث طويل عن جرير بن عبد الله عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم انه قال علي اول الناس اسلاما واوفر الناس رجحا وافقه الناس في دين الله تعالى
واضربهم بالسيف وهو وصيي ووليي وخليفتي من بعدي يقول بسنتي ويضرب بسيفي ويسطو
بلساني وبغضي بغض علي لا يحبه الا مؤمن ولا يبغضه الا كافر منافق وهو علم الهدى واخرج احمد في المناقب
والحاكم عن ابي ذر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يا علي من فارقني فارق الله ومن
فارقك فقد فارقني واخرج الحاكم في المستدرك عن علي عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال اللهم ثبت لسانه واهد قلبه واخرج النسائي وابو داود وابو نعيم في الحلية عنه انه صلى الله
عليه وآله وسلم انه قال لعلي ان الله يهدي لسانك ويثبت قلبك واخرج الحافظ ابو نعيم في الحلية عن ابي
برزة في حديث طويل ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ان عليا راية الهدى وامام الاولياء

والمال يعسوب الظلمة وهو الصديق الاكبر وهو بابي الذي أوتى منه وهو خليفتي من
بعدي من اطاعني وهو الكلمة التي الزمتها المتقين من احبه احبني ومن ابغضه ابغضني واخرج
محدث الشام محمد بن يوسف الكنجي الشافعي بالاسناد الى ابن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم وهو اخذ بيد علي عليه السلام يقول هذا اول من امن بي واول من يصافحني وهو فاروق هذه
الامة يفرق بين الحق والباطل من بعدي واخرج عن ابي ليلى الغفاري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم يقول ستكون من بعدي فتنة فاذا كان ذلك فالزموا علي بن ابي طالب فانه اول من يراني واول
من يصافحني يوم القيمة وهو الفارق بين الحق والباطل واخرج عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم في حديث طويل اول من يدخل عليكم من هذا الباب امير المومنين وسيد المسلمين وقائد الغر
المحجلين وخاتم الوصيين قال انس قلت اللهم اجعله رجلا من الانصار وكتمته اذ جاء علي عليه السلام فقال
من هذا يا انس قلت علي بن ابي طالب فقام النبي صلى الله عليه واله وسلم مستبشرا وساق الحديث بطوله
الى ان قال مخاطبا لعلي رضي الله عنه وانت تؤدي عني وتسمعهم صوتي وتبين لهم ما اختلفوا فيه بعدي
وقال اخرجه ابو نعيم في الحلية واخرج ايضا عن انس قال بعثني النبي صلى الله عليه واله وسلم الى ابي برزة
الاسلمي فقال له وانا اسمع يا ابا برزة ان رب العالمين عهد الي عهدا في علي بن ابي طالب فقال انه راية الهدى
ومنار الايمان وامام اوليائي ونور جميع من اطاعني وقال اخرجه صاحب حلية الاولياء واخرج ابن
عساكر عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال علي يعسوب المومنين والمال يعسوب
المنافقين واخرج عن ابن عباس قال لما نزلت انما انت منذر ولكل قوم هاد قال النبي صلى الله عليه واله
وسلم انا المنذر وعلي الهادي بك يا علي يهتدي المهتدون قال وذكره غير واحد من ائمة التفسير منهم
محمد بن جرير الطبري واحمد بن محمد الثعلبي والنيسابوري والنقاش وغيرهم واخرج عن زيد بن علي
عليه السلام عن ابائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في حديث طويل
مخاطبا لعلي عليه السلام انت تؤدي ديني وتقاتل عن سنتي وانت باب علمي وان الحق معك والحق على لسانك
وفي امالي ابي طالب بالاسناد الى ابي ايوب الانصاري عنه صلى الله عليه واله وسلم في حديث طويل ان رسول
الله صلى الله عليه واله وسلم قال يا عمار ستكون من بعدي في امتي هنات حتى يختلف السيف فيما بينهم
وحتى يقتل بعضهم بعضا وحتى يتبرى بعضهم من بعض فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الاصلع عن يميني
يعني علي بن ابي طالب فان سلك الناس واديا وسلك علي واديا فاسلك وادي علي وخل عن الناس يا عمار
ان عليا لا يردك عن هدى ولا يدلك على ردى يا عمار طاعة علي طاعتي وطاعتي طاعة الله عز وجل **وقد**
روي ان قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية نزل في علي عليه السلام واتباعه
واخرج ذلك عن علي عليه السلام وابن عباس وابي برزة وبريدة الاسلمي ومحمد بن علي الباقر عن ابائه وجابر بن
عبد الله الانصاري وابي سعيد الخدري ومعاذ وغيرهم ولن يكون خير البرية الا والحق معه **واما**
احاديث حب علي عليه السلام فقد بلغت حد التواتر وخرجت عن علي عليه السلام وعمر وابن عمر وابي
ذر وسعد بن ابي وقاص وابي ايوب الانصاري وابي برزة وابي سعيد الخدري وابي هريرة وزيد بن ارقم
وسلمان الفارسي وابي رافع وام سلمة وعائشة وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله وانس بن مالك وعمران
بن حصين وابي ليلى الانصاري وجرير البجلي وعبد الرحمن بن ابي ليلى والبراء بن عازب وبريدة بن الحصيب
وسلمة بن الاكوع وسهل بن سعد الساعدي وعبد الله بن اجم الخزاعي وعامر بن سعد وغيرهم ولن
يكون حبه علامة الايمان وبغضه علامة النفاق الا والحق معه **مسئلة** في بيان

من يعتبر في الاجماع ومن لا يعتبر وما يشترط فيه وما لا يشترط ولها اطراف **الطرف الاول**
في مجتهد التابعين هل يعتبر مع الصحابة اذا احضر معهم الخوض في الحادثة المختار وفاقا للجمهور ان
التابعي يعتبر مع الصحابة لعدم انتهاض الادلة الدالة على حجية الاجماع لو لم يعتبر ادليستو ابد ومدم
كل الامة فان نشأ التابعي بان بلغ درجة الاجتهاد بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر يعني ان اعتباره وعدم
اعتباره مبني على الخلاف في اشتراط انقراض عصر المجمعين من المجمعين من دون رجوع من احدهم او حدوث مخالف
فمن اشترطه اعتبره ومن لم يشترطه لم يعتبره وعن بعض الناس انه لا يعتد بمخالفة التابعي مع الصحابة ونسب
العلامة هذا القول الى احمد بن حنبل في احدى روايتيه وبعض المتكلمين وعزاه في الفصول الى الظاهرية
واحتجوا بما روي ان عائشة انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف خلافه للصحابة في بعض
المسائل وزجرته عن ذلك وقالت فروج يصيح مع الديكة **والجواب** ان انكار عائشة على ابي سلمة
اما لوقوعه بعد الاجماع من الصحابة او لكون الامر مجمعا عليه الذي سمعته عائشة من الرسول صلى الله
عليه واله وسلم في تلك الحادثة وافقها على ذلك فانكارها عليه لمخالفة النص لا لمخالفة الاجماع ويحتمل ان
يكون لانه لم يبلغ رتبة الاجتهاد على ان قولها بانفرادها لا حجة فيه وعلى تقدير تمامه فهو معارض بما
يعني الصحابة سوغوا اجتهاد مثل سعيد وشريح والحسن والمسوغ دليل الاعتبار روي ان رجلا سأل
ابن عمر عن فريضة فقال سلوها سعيد بن جبير فانه اعلم مني بها وروي ان عليا عليه السلام وعمر لم ينكرا
شريحا فيما خالفهما فيه باجتهاده وروي ان الحسن بن علي عليهما السلام سئل في مسئلة فقال سلوا الحسن
البصري وروي انه سألوا انس شيئا فقال اسألوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وروي ان
ابن عباس سئل عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق وقال سلوه فلما اتاه السائل بجوابه تابعه وروي
البدوي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل
للوفاة اي المتوفى زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين من الوضع واربعة اشهر وعشر فقلت
انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس لابي سلمة ان يخالفه مع ابي هريرة
الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى كثرة **الطرف الثاني** في ندرة المخالف اي قلته عاية القلة كاجماع
من عدا ابن عباس على العول ومن عدا ابا موسى الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء ومن عدا ابا
طلحة على ان البرد يفطر وبه ما حكاه ابو طالب والحاكم والامير الحسين من الاجماع على تحريم الركوع
على الهاشمي مع ما روي عن ابي حنيفة ومالك من الجواز والمختار وفاقا للجمهور ان النادر المجتهد
كذلك اي معتبر كالتابعي مع الصحابة فلا ينعقد اجماع مع مخالفته كما لا ينعقد مع مخالفة التابعي لعدم
انتهاض ادلة الاجماع من دونه وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وابو بكر الرازي ومحمد بن
جرير الطبري وابو الحسين الخياط من المعتزلة الى انعقاده وفي كلام الامام احمد بن سليمان عليه السلام ميل
الى هذا القول **ومن الناس** من قال ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع دونهم والا
انعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغ الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف اي المصر الى مذهبه
كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس في العول وان انكرت الجماعة عليه ذلك كخلافه في تحليل المتعة فلا
يكون خلافه معتدا به **ومنهم** من قال يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا قطعيا وهو اختيار ابن
الحاجب **احتج** القائلون بانعقاده بان لفظ المومنين الوارد في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين
وغيره من الادلة يصدق على اكثر المومنين وذلك كما يقال بنو تميم يحمون الجار والمراد اكثرهم وبقوله

صلى الله عليه واله وسلم عليكم بالسواد الاعظم وقوله اياكم والشذوذ وقوله الشيطان مع الواحد وهو من
الاثنين ابعد وبان الامة اعتمدت في خلافة ابي بكر على اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل كعلي عليه السلام وسعد
بن عبادة والجواب عن الاول ان صدق المؤمنين على الاكثر مجاز فان الجمع المعرف باللام حقيقة
في الاستغراق ولهذا انتصرت بمثال انهم ليسوا كل المؤمنين والمجاز خلاف الاصل وعن الثاني بان
المراد من عليكم بالسواد الاعظم كل الامة لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم منه والاقدون النصف
من الامة ولو بواحد لا ابعض ولا يصح في حجية قول العدد الزائد على النصف والاجماع على خلافه وعن
الثالث بان المراد بالشذوذ المخالفة بعد الموافقة وعن الرابع بان المراد الحث على طلب الرفيق ولهذا قال
والثلاثة ركب وعن الخامس بالمنع ولو سلم فلا نسلم اعتبار الاجماع في عقد الامامة بل العقد يحصل
من عدل كاف واحتج ابو الحسين اي الخياط بان قول الاكثر يدل ظاهرا على وجود راجح تمسكوا به لانه
لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا لكان بعيدا والجواب انه بعيد ان يجتمعوا مع الاول من
الادلة ممنوع كيف وقد قال النبي صلى الله عليه واله وسلم ما اختلفت امة بعد نبيها الا ظهر اهل باطلها على
اهل حقها اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابن عمر ومثلنا التابعي والنادر بينهما عموم من وجه لاجتماعهما
فيما اذا كان المخالف تابعيا نادرا وافتراقهما في التابعي الكثير والنادر الذي ليس بتابعي الطرف
الثالث انه لا يعتبر من سيوجد من الامة الى انقطاع دار التكليف اتفاقا بين القائلين بحجية الاجماع
لان في ادلة الاجماع ما يقتضي ان اهل العصر الواحد حجة ولان الاجماع حجة فلو اعتبر باقي الاجماع المكلفين
جميعا الى اخر التكليف لم يكن حجة لانه ليس بعدهم تكليف فيكون اجماعهم حجة واما من سيوجد في عصر
المجمعين فسيأتي الخلاف فيه ان شاء الله الطرف الرابع انه لا يعتبر في الاجماع الا المجتهد ولا
يعتبر غير المجتهد على المختار وهو قول الاكثرين وقيل يعتبر المقلد مطلقا ولو كان عاميا وهو اختيار
ابي طالب وابي عبد الله البصري وابي بكر الباقلاني قال ابو طالب عليه السلام ما يعتبر بالاجماع فيه منه
ما يشارك العوام في معرفته الخواص ومنه ما ليس كذلك فالاول يعتبر باجماع العامة عليه مع الخاصة على
التفصيل ويعتبر قولهم فيه وذلك كعلمهم بان صوم العيد لا يصام فرضا وان الحدث يبطل الوضوء
على الجملة وان ابنة الاخ في التحريم بمنزلة البنت وان الخالة في ذلك بمنزلة الام وما جرى هذا المجرى مما
يشاركهم العوام في معرفة الحكم المجمع عليه على التفصيل وان لم يعرفوا طريقه الا على سبيل الجملة والثاني
يعتبر اجماعهم على الجملة من حيث كان المعلوم من حالهم انهم راضون بكل قول يجمع عليه علماء الامة وانهم
لا يخالفون في ذلك وذلك كحكم من سرق المال وهي في القيمة او بطلان الحج او يلحقه السهو في الصلوة
انتهى والحجة على هذا القول عموم دليل الاجماع وقيل يعتبر المقلد الاصولي خاصة
لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية تلقي
الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعي وقيل يعتبر الفروعي خاصة
لعلمه بتفاصيل الاحكام دون الاصولي قلنا في الاحتجاج للمذهب الاول المقلدون يجب وفاقهم
للمجتهدين اجماعا ووجوب وفاقهم يمنع حجية قول المجتهدين اي كونه حجة تامة فلو اعتبر
غير المجتهد لكان قوله حراما للمجتهد ولو كان كذلك لكان لزم الممتنع لكون قولهم حجة وهو كونه ليس
حجة لانعدام الكل بانعدام جزئه وعموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرناه
والقرب الى مقصود الاجتهاد والعلم بتفاصيل الاحكام لا يقتضي ان المطلوب لوجوب التقليد على

الاصولي والفروعي والتقليد اتباع قول المجتهد فمن خالف قولهم عاص لا يعتبر وقد احتج ابو الحسين
البصري على ما ذهبنا اليه بقوله ان الامة انما تكون قولها حجة اذا قالته بالاستدلال لانه لا يجوز ان تجمع بغير
دليل وهي انما عصمت عن الخطأ في استدلالها والعامة ليست من اهل النظر والاستدلال على الحوادث
فتعم فيه الطرف الخامس النظر في اعتبار كافر التأويل وفاسقه كالخوارج فنقول وفي
المسألة اربعة اقوال الاول الاعتبار لكافر التأويل وفاسقه معا فلا ينعقد اجماع من دونهما ونسبه
في الفصول الى بعض ائمتنا عليهم السلام والى ابي هاشم وجمهور الاشعرية والقول الثاني عدمه اي عدم الاعتبار
مطلقا اي في كافر التأويل وفاسقه ونسبه في الفصول الى جمهور ائمتنا عليهم السلام والى ابي علي والقاضي عبد الجبار
والقول الثالث يعتبر الفاسق في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه
ويكون حجة على من سواه والقول الرابع يعتبر الفاسق مطلقا وهو قول الغزالي وقول خامس يروى
عن جعفر بن مبشر انه يعتبر اجماع اهل القبلة جميعا الا الخوارج والرافضة وذلك لانهم يتبرؤن من السلف
ويكفرونهم اما الخوارج فلتكفيرهم عليا عليه السلام وعثمن وجلة الصحابة واما الرافضة وهم الذين رفضوا اماما
زيد بن علي عليه السلام فلتكفيرهم ابا بكر وعمر وعثمن وجلة الصحابة ايضا وقول سادس عن بعضهم ان الخوارج
والرافضة معتبرون في البحث لا النقل لانهم افسدوه على انفسهم بتكفيرهم الصحابة ... والمسوح من
غيرهم وطرحوا التابع الذي يروونه عنهم لسوء اعتقادهم فيهم اذا عرفت ذلك فالقائلون بالاعتبار
هم الذين لا يكفرون بالتأويل من ائمتنا وغيرهم لانه لم يخرج من الامة عندهم والقائلون بعدمه المكفرون
وذلك لخروجه بكفرهم عن مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان
الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المسلمين وهو كافر والاسلام والكفر لا يجتمعان واما فاسق التأويل
فالاقرب اعتباره لان الادلة الدالة على حجية الاجماع لا تنهض دونه لان الفسق لا يخرجه عن مسمى الامة
فالعلم بعصمتها في امر لا يوجب العلم بعصمتها في كل امر ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع ما ادى
اليه اجتهاده وذلك يقتضي ان لا ينعقد الاجماع عليه في حقه فاذا لم ينعقد في حقه استحال ان ينعقد في حق غيره حتى
يقال انعقد من وجه دون وجه احتج النافون لاعتباره بالقياس على الكافر بجامع عدم العدالة
والجواب منع علية الوصف للحكم بل انما لم يعتبر الكافر لانه ليس من الامة فلا يصح قياس الفاسق
عليه الطرف السادس في الخلاف في اشتراط كون المجمعين من الصحابة والمختار وفاقا لاكثر العلماء ان
الاجماع لا يختص بالصحابة وحدهم بل اجماع اهل كل عصر حجة وخلافا للظاهرية واحمد في احدى الروايتين عن ابن
حنبل لنا العموم المعلوم من الادلة القاضية بان الاجماع حجة واحتج المخصصون بان اعتبار اجماع غير
الصحابة فيه لزم مخالفة اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه وذلك باطل اجماعا وبيانه انه
لو انعقد اجماع الصحابة فمن بعد التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد فلو اعتبر
اجماع غيرهم بعدهم في شيء منها لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا والجواب ان ما ذكرتموه معارض بمثله وهو
بعد اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه فلو صح ما ذكرتم لوجب ان لا ينعقد اجماعهم في شيء منها واللازم
باطل بالاتفاق والحل انما يعني مسألة اجماعهم على جواز الاجتهاد في مسائل الخلاف مقيد بقيد وهو الى حكم
فيها ثبوت المحمول للموضوع ما دام وصف الموضوع وقد وقع الاجماع على انه لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد لكن
لا مطلقا بل ما دام لا قاطع فيه ولما وقع الاجماع الثاني زال وصف الموضوع وهو كونه لا قاطع فيه والحكم مشروط
به فزال بزواله الطرف السابع في الخلاف في عدد التواتر هل يشترط في الاجماع ام لا والمختار وعليه

الاكثرون انه لا يشترط عدد التواتر في اهل الاجماع فانه يتناول الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة والمؤمنين
واشترطه الجويني ومن وافقه لانه لا يستند لا لهم على حجية الاجماع بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل
عاده فلا بد لهم من القول بعدد التواتر لان استحالة العاده في غيره مشاهد ظاهر واذا قلنا بعدم
اشتراط العدد فلو لم يبق الا واحد من المجتهدين فالواحد حجة على المختار لمضمونه اي لمضمون دليل
الاجماع وهو انه لا يخرج الحق عن هذه الامه فلو لم يكن قول الواحد حقا لخولف مضمون السمعي وان لم
يخالف صريحه وقيل لا يكون قول الواحد حجة وهو قول ابن ابي الدواري من اصحابنا والسبكي لان الاجماع
هو المنفي عنه الخطا فلا يقطع بامتناعه على قول الواحد لعدم صدق الاجماع عليه لان اقل ما
يصدق به الاجماع اثنان قلنا انما يمتنع مخالفه صريح الدليل مع مخالفة مضمونه **الطرف**
الثاني في اشتراط انقراض العصر والمختار انه لا يشترط الانقراض وهو قول اصحابنا واكثر الشافعيه
والحنفيه والمعتزله والاشاعره لان الدليل الذي ذكرت وهو عموم ادلة الاجماع لما اتفقه انقرض عصرهم ومالم
ينقرض وقيل يشترط وهو مذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابي بكر بن فورك ومن الناس من فصل فقال
ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم باقوالهم او بافعالهم او بهما فالانقراض لا يكون شرطا وان كان الاجماع
بذهاب واحد من اهل الحل والعقد الى الحكم وسكوت الباقين عن الانكار مع اشتهاره فيما بينهم وهو المراد
بالاجماع السكوتي كان شرطا وهذا راي ابي علي الجبائي كما حكى ابن ... الله تعالى وقال الجويني ان كان عن قطع فما
كان شرطا والا فلا واليه الاشاره بقوله وان كان عن قياس قالوا لو لم يشترط لما جاز رجوع المجتهد عن
اجتهاده لكن الرجوع جائز ثابت اذ وافق علي عليه السلام الصحابه في منع بيع ام الولد ثم رجع عنه قالوا قال
عليه السلام كان رايي وراي عمر ان لا يبعن وقد رايت الان ان يبعن فقال عبيده السلماني رايك مع الجماعة احب
الينا من رايك وحدك ورد بالمنع اي لا نسلم ثبوت الرجوع ولو سلم فلا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع لان كلام
علي وعبيده انما يدل على اتفاق جماعة عليه لا انه قول كل الامه ويؤيده ان جماعة من الصحابه كابن مسعود
وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه قالوا بالجواز ايضا **مسألة** اذا قال واحد من المجتهدين
او جماعه بقول فاما ان ينتشر او لا ان لم ينتشر فعدم الانكار لا يدل على الموافقه قطعا وبه قال الاكثرون
لانه يجوز ان لا يكون لهم فيه قول او لهم قول مخالف لم ينقل وقيل هو اجماع وقيل حجة وقال الرازي وابن الملاحمي
ان عمت به البلوى فحجة والا فلا وان انتشر وعرف به الباقون ولم ينكره احد منهم فان علم قطعا ان سكوتهم
عن رضا فاجماع وان لم يعلم فان كان مما لا تكليف فيه علينا كالقول بان عمار افضل من حذيفه فلا اجماع ولا
حجه وان كان مما فيه تكليف فان كان قطعيا وكان لسكوتهم محمل غير الرضا فكما لو ذكره وذلك كامامة ابي بكر
وعمر وعثمن فان السكوت لا يدل على الرضا وان كانت مسألة الامامه قطعيه لما كان هناك ما يصرف السكوت
الي وهو التقيه والخوف من اختلاس الارواح وانتهاك الاعراض والحرم وان كان اجتهاديا فان كان
بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقه قطعا سوا قلنا كل مجتهد مصيب او لا لان المخطئة يقولون
بان المخطئ معذور معفو عنه مخاطب بما اداه اليه نظره القاصر فلا تجب الانكار وان كان قول
البعض وسكوت البعض قبل تقرر المذاهب وهذا عند البحث والنظر في الحادثة ففيه اقوال احدها
قيل هو اجماع قطعي وهو قول احمد بن حنبل واكثر الحنفيه وبعض الشافعيه وهو قول الشافعي القديم
وقيل هو اجماع بعدهم اي بعد انقراض القائلين والساكتين وهو قول ابي علي الجبائي وقيل هو لا اجماع
قطعي ولا حجة ظنيه وهو قول ابي عبد الله البصري واهل الظاهر وبعض الحنفيه قال الدواري وبه قال

الجمهور

الجمهور من الزيديه منهم الامام يحيى بن حمزه عليه السلام والقاضي جعفر وبه قال الشافعي في الجديد والغزالي والرازي
وقيل ان كان القول في الفتيا فهو اجماع وان كان في الحكم فهو لا اجماع اي لا اجماع قطعي ولا حجة ظنية وهذا
مذهب ابي علي بن ابي هريره من اصحاب الشافعي رضي الله عنه والقول الخامس وهو المختار وبه قال
الامام احمد بن سليمان والمهدي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي والامدي وابن الحاجب وهو الظاهر من كلام
الامام الهادي عليه السلام والمؤيد بالله احمد بن الحسين انه حجة ظنية يحتج بها كاخبار الاحاد لنا على حجة
ما اخترناه ان سكوتهم ظاهر في موافقتهم لبعد السكوت من الكل عادة مع اعتقاد المخالفه كما تعرف
عليه الباقي فكان ذلك في افادة الاتفاق ظنا كالقول الظاهر الدلاله غير قطعيها وحينئذ يصدق عليه سبيل
المؤمنين وقول كل الامه وبالجمله فليس الظن الحاصل به باقل من الظن الحاصل بالقياس وظواهر اخبار الاحاد
موجب العمل به **واحتج** القائل بالمذهب الاول ما ذكرنا من ظهور السكوت في الموافقه **فقلنا**
في الجواب عليه **وهذا غير كاف للاول** لانه يدعي كونه اجماعا قطعيا والظهور لا يفيد مطلوبه وقال
ابو علي الجبائي الاحتمالات من تجويز ترك الانكار لعدم تمام النظر او لتعارض الادله او للتوقير والتعظيم
او للهيبه او للفتنه كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول انه سكت اولا ثم اظهر الانكار فقيل له هلا ذكرته فقال
انه والله كان رجلا مهيبا يعني عمر او لغير ذلك يكون قبل الانقراض قويه فلا يكون اجماعا واما بعد الانقراض
فتضعف الاحتمالات فيكون ظاهرا في الموافقه فيكون اجماعا **والجواب** ان ضعف الاحتمالات المذكوره
بالانقراض لا يفيد لان غايته قوة ظهور الموافقه وهو لا يدل على القطع الذي يدعيه لبقاء الاحتمالات
وان كان ضعيفا ولا نضرنا وجوده لانا لا ندعي الا الظن وهذا ما اشار اليه بقوله **ولا نضر الاحتمالات**
بعد تضعيف الانقراض اي نحتاج الى تضعيفه بالانقراض قال اهل المذهب الثالث يحتمل كون
السكوت لخوف او توقف في المسأله او تصويب اي لاعتقاد ان كل مجتهد مصيب او غير ذلك من الاحتمالات
التي ذكرناها انفا وغيرها ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقه فلا يكون اجماعا ولا حجة **والجواب**
انها وان كانت في خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ لعمر لما راى جلد
الحامل ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وقد روي ان القائل بذلك علي
عليه السلام وكقول امراه لما نهى عمر عن المغالاه في المهور ايعطينا الله تعالى بقوله وآتيتم احداهن
قنطارا ويمنعنا عمر فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وغير ذلك مما يوقف عليه
التتبع لاثارهم وقال ابن ابي هريره العاده في الفتيا ان يخالف ويبحث عنها دون الحكم فان كلا يعلم بما
راه فيتبع ولا يخالف كما ترى في عصرنا وايضا الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي **والجواب** منع الفرق
بين الفتيا والحكم في محل النزاع وهو قبل تقرر المذاهب لانهم حينئذ بصدد البحث والمناظره في حكم
المسأله فيخالف الحكم وينكر كما يخالف الفتيا وينكر والفرق بين الفتيا الذي ابداه انما يستقيم
والحكم بعد الاستقرار للمذاهب وهو غير المدعى وقد علم اعتراض الصحابه على الاحكام فيجوز
لاندفع الظهور **مسألة** وفي الكلام في مستند الاجماع **المختار** وجوب المستند دليلا كان او امارة
وهو قول عامة العلماء الا ما حكي فاضي القضاه عن قوم من جواز الاجماع عن توفيق لا عن توقف
بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وان لم يكن لهم دلالة ولا امارة وهو ما نسب لمذهب موسى
بن عمران كما حكى ابن ... الله تعالى **قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور** **ولو كان المستند ظنيا واجيها**
وفيه اقوال **منها** **المنع** لصدور الاجماع عنه **مطلقا** جليا كان او خفيا وهذا راي داود الظاهري

مسألة الاجماع السكوتي

واتباعه والامامية وابن جرير الطبري **ومنها** المنع **للخفي** اي لصدور الاجماع عن القياس الخفي دون الجلي فيجوز وهذا قول بعض الشافعية **ومنها** المنع **للوقوع** للاجماع عنه دون الجواز **ومنها** المنع **للحجية** اي لكون الاجماع الصادر عن القياس حجة فيجوز مخالفته على هذا القول فاحتج القضاة عن الحاكم صاحب المحصول **لنا حجة** مما اخترناه وهو بلا نزاع امور وجوب السند وجواز كونه قياسا ووقوعه في قياس **حجة الامر الثاني** **المنع بالجواز** لانه لو فرض وقوعه عن القياس لم يلزم منه محال وذلك كغيره من الامارات مثل خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لا مانع بعد ان لا كونه مظنونا **حجة الوقوع** **قول الصحابة في حد الشارب** فانه اتفق علي عليه السلام بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفترين وقال عبد الرحمن بن عوف هذا احد واقل الحد ثمانون وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وغير ذلك **حجة الوجوب** **ولو** **اما الاجماع فمحال عادة** لان اتفاق الكل لا لداع مستحيل في العادة كالاجماع على اكل طعام واحد في وقت واحد **احتج المانعون** على الاطلاق والمانعون على الخفي اما اولا فلان العادة تمنع الاتفاق عنه لانه ظني والنزاع فيه محتمل والانظار متباينة **والجواب** انا لا نسلم منع **اختلاف القرائح للاتفاق** بعد الوجوب العلم بوجوب العمل بالقياس ولو سلم لزم في كل ظني اذ لا مانع منه بعد سوى كونه ظنيا واما ثانيا فلانه لو صدر عنه لجازت مخالفته اما الملازمة فلانه يجوز للمجتهد مخالفة القياس اجماعا وجواز مخالفة الاصل يقتضي جواز مخالفة الفرع واما بطلان اللازم فللاتفاق على امتناع مخالفة الاجماع **والجواب** ان **الاجماع على جواز مخالفته** اي القياس **قبل الاجماع** واما اذا اقترن بالقياس اجماع فلا تجوز المخالفة لاعتضاده به واما ثالثا فلان الصحابة مختلفون في الاحتجاج بالقياس والاختلاف فيه يمنع من انعقاد الاجماع عنه **والجواب** انما ذكرتموه من **منع الاختلاف صدوره** من الاجماع عنه **منقوض بخبر الواحد** والعموم فان الخلاف قد وقع في حجيتهما مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما اتفاقا **احتج** القائل بكون الاجماع الصادر عن القياس والاجتهاد غير حجة بان جواز مخالفة الاصل يستلزم جواز مخالفة الفرع **والجواب** بان **قياس الاجماع على الطريق** واجراء حكم طريقه عليه **باطل بالدليل** القطعي الدال على كونه حجة لا تجوز مخالفتها من غير تفصيل اجماع عن اجماع **احتج القائل** بجواز الاجماع من دون مستند بانه لو كان عن مستند لاستغني بالمستند فيعري عن الفائدة **والجواب** انه **لا يعري عن الفائدة لو كان عن مستند معلوم** اذ فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة **وان سلم** ما ذكروه **لم يصح عن غير مستند** وذلك مما لم يقل به احد

اذا عرفت ان الاجماع لا بد له من مستند فهاهنا **فرع** يترتب عليه فنقول **ما اجمع عليه** **بحجة** من الادلة اما ان يكون قطعيا او ظنيا **ان كان قطعيا** عند اهل الاجماع **فهو السند** لذلك الاجماع قطعا لامتناع ان لا يقفوا على القطعي مع طلبهم لما يدل على الحكم ولو فرض ظهور ظني لهم مفيد لذلك الحكم لم يجز ان يكون نصا فالدليل القطعي اداهم الى الحكم به والاتفاق عليه وايضا الاتفاق على الظني دون القطعي محال عادة وهذا قول ائمتنا عليهم السلام والجمهور منهم ابو هاشم وابو الحسن البصري وحكي في المعتمد الاتفاق على ذلك وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر متواترا فلا خلاف في وجوب استناده اليه قال **ابو طالب** عليه السلام وقد ذكر شيخنا ابو عبد الله البصري الا انه يقول ان الخبر ان كان من اخبار الآحاد في هذا الوقت فانه يجب ان يقطع على انه مما قامت به الحجة في الاصل قال وقد

بينا مذهبه في هذا الباب وهو انه يقول ان عادة الصحابة رضي الله عنهم جارية بانها كانت لا تعمل على مجرد الخبر اذا كان من اخبار الآحاد وانما كانت تعول عليه اذا كان الخبر الوارد مفيدا طريقة العلم دون الظن وقال **البيضاوي** لا يجب ان يكون مستند الاجماع دليلا يعني ان الاجماع على مدلول واحد **من** **غير قطعي** **ولا** **يكون قطعيا** لان يكون سببا وان لا يكون لسعة الطرقات ونقل ابن برهان في الاوسط عن الشافعي انه يجب ان يكون سبب الوجوب السبب في الاجماع وصلاحية هذا الدليل الاصل عندهم عدم وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر من الآحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وعملهم بموجبه ولكنا لا نعلم انهم عملوا لاجله ففيه بلا اشكال **ثالثها** ان كان على خلاف القياس فهو مستند هم والا فلا وان لم يكن ظاهرا بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على انهم عملوا من اجله وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه خلاف منهم من قال لا يدل كما ان حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود والصحيح دلالته لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الحاكم

مسألة اذا اختلف المجتهدون في مسألة واختلفوا فيها على قولين او اقوال فهل لمن بعدهم من المجتهدين احداث قول آخر في تلك المسألة فيه ثلاثة مذاهب **اولها** المنع مطلقا وهو قول الاكثر منهم ابو طالب والمؤيد بالله في احد قوليه وابو علي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري واليه ذهب الامامية بناء على اصلهم ان الامام في احد الفريقين فالمحدث للثالث مخطئ وان فصل **وثانيها** الجواز مطلقا وهو قول اصحاب الظاهر وبعض المتكلمين واحد قولي المؤيد بالله **والمختار** وفاقا للمنصور بالله وابي الحسين البصري والرازي واتباعه والآمدي وابن الحاجب والشيخ الحسن وهو قول المتأخرين ان **المحدث للاختلاف على قولين مثلا لا يمنع** قولا ثالثا **الا اذا رفعهما** اي القولين الاولين فيجوز احداثه لانه لا يعد خرقا اذ لم يرفع اجماعا وان رفعهما لم يجز للقطع بان الحق فيهما والا لزم خطأ الامة ولا **كالمتوفى عنها الاسبقية فيهل يعمل** سوى تركها عمدا او سهوا وقيل لا يحل مطلقا **فالقول مع السهو** والتحريم مع العمد **غير رافع** للقولين وكهذه المسألة فان الامة ما اختلفوا فيها على قولين الجواز مع التفصيل وعدمه والمنع كذلك فقول المتأخر بالجواز مع التفصيل والمنع مع عدمه غير رافع للقولين **ومثال ما** يرفع القولين بان وطئ المشتري البكر ثم وجد فيها عيبا فقيل الوطء مع الرد وقيل لا يرد فاحداث ثالث يرفع المقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث رافع للقولين **احتج** المانعون اما اولا فلان اتفاق الاولين على عدم التفصيل فالقول به خلاف الاجماع **والجواب** منع اتفاقهم على عدم التفصيل غايته انهم لم يقولوا به **وعدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدمه** اي التفصيل واما منع القول بما قالوا فيفيد لا بما لم يقولوا فيه نفي ولا اثبات **والا امتنع القول بحكم** في **حادث** من الوقائع اذ لم يقولوا فيها بحكم واما ثانيا فلان القول بالتفصيل **لزم تخطئة الاولين** اذ كل فئة مخطئة بالتعميم وفيه تخطئة كل الامة فيما اجمعوا عليه واما فيما لم يجمعوا عليه بان يخطئ بعض في مسألة وبعض في اخرى فلا والا لزم انه يمنع تجويز الخطأ على كل فرد من مجتهدي كل الامة في احكام متعددة ولا اختلاف فيه لغير الامامية **احتج** القائل بالجواز مطلقا اما اولا فبان اختلافهم دليل على ان المسألة اجتهادية يجوز فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد وكيف يكون ما نقاسه وقد **وهذا معنى قوله** **قيل الاختلاف يشهد بالجواز فيشمل الاختلاف في المقول** لانا نقول انه انما يلزم لو منع هو ما اجمعوا عليه ويرفعه القول الثالث كالاتفاق على عدم الرد مجانا فانهم لم يختلفوا فيه فلا يكون اجتهاديا

واما ثانيا فانه لو كان الثالث باطلا لانكر اذا وقع لكنه لم ينكر اما الاولى فللامر بالنهي عن المنكر والسلف
لا يسكتون على مخالفة الامر واما الثانية فلان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وزوجة وابوين فقال
ابن عباس رضي الله عنهما للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج والزوجة وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرضهما
واحدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوجة وابوين دون زوج وابوين ولم
ينكر عليه احد والا لنقل **والجواب** ان ما وقع من التابعين من احداث ما لم يقل به الصحابة ان
رجع منه اليهم فيحمل على انه وقع وقت الاختلاف بينهم والطرق الحادثة قبل الاستقرار على تلك
المذاهب وذلك كما حكي عن مسروق انه احدث فيما اختلفت فيه الصحابة من مسئلة الحرام قولا
آخر قال جار الله روي عن ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد ان الحرام يمين وعن عمر انه
الطلاق رجعي وعن علي رضي الله عنه ثلاث وعن زيد واحدة بائنة وعن عثمان ظهار وكان مسروق
لا يراه شيئا ويقول ما ابالي احرمتها ام قصعة من ثريد وكذا ذكر عن الشعبي قال ليس بشيء محتجا بقوله تعالى
ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام وقوله لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم
وما لم يحرمه الله فليس لاحد ان يحرمه ولا ان يصير بتحريمه حراما قال ابو طالب عليه السلام واما ما
حكي عن مسروق فانه لا يلزم لانه كان في زمان الصحابة وهو من اهل الاجتهاد ولا يمتنع ان يكون الاجتهاد
الذي ذهب اليه انما قال به في وقت اختلافهم ولم يكن قد استقر خلاف من اهل العصر الاول على تلك
الاقاويل الاخر والا يكن ما وقع من التابعين كذلك فواضح انه من قسم الجائز كما روي عن ابن سيرين لانه
قائل في كل صورة بواحد من المذهبين ولذلك لم ينكر عليه **وهاهنا مسائل** ذكرت تتمة لهذه
المسئلة لوجوه مناسبة **المسئلة الاولى** اذا استدل اهل العصر في مسئلة بدليل او تاولوا
بتاويل فهل لمن بعدهم احداث دليل او تاويل لم يقولوا به ولم ينصوا على بطلانه ولا صحته منعه
الاقلون وتوقف ابو عبد الله البصري في ذلك وقال الاكثرون وهو المختار يجوز احداث دليل
او تاويل اذ هو قول باجتهاد لا مخالفة فيه لما اجمع عليه اهل العصر الاول لان عدم القول ليس قولا
بالعدم فكان جائزا وايضا لو لم يكن جائزا لانكر لما وقع اذ لم يزل العلماء يستخرجون الادلة والتاويلات
المعارضة لادلة من بعدهم وتاويلاتهم من غير نكير من احد بل يستحسنون به ويثبتون لهم فضلا **احتج**
المانعون اما اولا فبان سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فقد اتبع غير سبيل المؤمنين **والجواب**
ان سبيل المؤمنين مراد به الحكم المتفق عليه لا ما لم يتعرضوا له والا امتنع الحكم فيما تجدد من
الوقائع لصدق غير سبيلهم عليه وهو باطل بالاتفاق قيل فرق بين ما تجدد من الوقائع وما نحن فيه اذ
هنا سبيل للمؤمنين وهو استدلالهم وتاويلهم السابق فاحداث الاخر يكون اتباعا للغير ولا سبيل
لهم هناك اي في الواقعة المتجددة فاحداث القول فيها احداث لسبيل لا اتباع لغير سبيلهم اذ لا سبيل
لهم فيها قلنا لا نسلم الفرق اذ لا سبيل لهم ايضا في المتنازع فيه وهو الدليل والتاويل الحادث وانما
يكون لهم سبيل لو حكموا فيه بصحة او فساد والمفروض خلافه **والحق** ان المراد بالسبيل الذي وقع
التهديد على اتباع غيره نفس المعتقد به لا طريقه والا لزم ان يكون العامة متبعة لغير سبيل المؤمنين لتخصيص
المؤمنين في الآية بالمجتهدين لما سبق من ان غيرهم لا يعتبر في انعقاد الاجماع وسبيلهم الى الاحكام الادلة من
الكتاب والسنة وسبيل العامة التقليد وهو غير ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق **المسئلة الثانية**
قوله واختلف في جواز عدم علم الامة في عصر من الاعصار براجح اي بدليل لا يساويه دليل يخالفه

معولها على وفقه يعني غير وجه ترك حكمه سوى عمل بحكمه من دونه كلهم او بعضهم على قولين والمختار الجواز
اما اذا لم يقع من احد منهم العمل على وفقه فلا خلاف عند المحققين في عدم الجواز لانه اجماع على الخطا
وحكى العلامة في شرحه على المختصر ان في المسئلة قولا بالجواز مطلقا وقولا بالامتناع مطلقا وقولا بالتفصيل
وهو الجواز ان عمل على وفقه والا فالامتناع وفيما حكاه نظر لاستلزام القول بالجواز مع عدم العمل على وفقه
القول بجواز اجماع الامة على الخطا **احتج** المجوز لعدم علمهم براجح يعمل على وفقه عدم العلم به ليس
اجماعا على عدم ... العلم ليس علما بالعدم والا لزم عدم ما لم يتعرضوا على العلم به وهو باطل بالضرورة
احتج المانع لذلك بان الدليل الراجح سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره فقد اتبعوا غير سبيل المؤمنين
واجيب من الجواب بما سبق من ان سبيلهم مراد به ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له وقد اجيب بانه
ليس سبيلهم بل من شانه ان يكون سبيلهم **المسئلة الثالثة** اذا اختلف اهل العصر الاول
في مسئلة على قولين واستقر خلافهم في ذلك وانعقد اهل العصر الثاني على احدهما ففيه خلاف والمختار ان
الاتفاق من اهل العصر الثاني على احد القولين قول الاولين جائز وانه اجماع يجب اتباعه وهو قول
اكثر ائمتنا عليهم السلام منهم ابو العباس وابو طالب وقول ابن سريج واتباعه وابي علي وابي هاشم وابي
الحسن الكرخي وابي الحسين وابي عبد الله البصري والرازي وابن الحاجب بما تقدم من الادلة الدالة
على ان الامة لا تجتمع في عصر على خطا وقيل جائز وقوعه ولكنه لا يكون اجماعا يجب اتباعه وهو قول
بعض المتكلمين وبعض الحنفية وبعض الشافعية ورواه ابو طالب عن الصيرفي وقيل ان الاتفاق
المذكور ممتنع وقوعه وهو قول احمد بن حنبل والاشعري والجويني والغزالي والامدي وابي بكر الصيرفي من
اصحاب الشافعي **واحتج** اهل القولين الاخرين اما المانعون لوقوعه فيما اشار اليه بقوله اذ لو
وقع لكان حجة لتناول الادلة له فيتعارض الاجماعان اجماع هؤلاء على عدم تسويغ الاخر واجماع الاولين
على تسويغ كل منهما وانه محال عادة واما المانعون لحجيته فيما اشار اليه بقوله او كان حجة يعني لو كان
الاتفاق الواقع على الوجه المذكور حجة تعارضا اي الاجماعان اجماع الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين
واجماع الاخرين على تعيين احدهما فقوله تعارضا هو الثاني في الحجتين وقوله لو وقع مقدم الحجة الاولى
او كان حجة معطوف عليه وهو مقدم الثانية وقوله لان اختلافهم اجماع على التخيير بيان للملازمة
لانها لا تتم الا ببيان الاجماع الاول فيحصل التعارض بينه وبين الثاني قلنا في الجواب على ما احتج به
الطائفتان ما ذكرتموه من اتفاق الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين ممنوع اذ كل فرقة تجوز ما تقول
به وتنفي الاخر سلمنا ذلك فمع انتفاء القاطع اي مشروطا بعدم ظهور القاطع في احدهما وهذا الشرط
لا يوجد بعد تحقق الاجماع الثاني لكونه قاطعا **واحتج** المانعون لوقوعه بوجه آخر وهو ان العادة
تقضي بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا يزال احدى الطائفتين تصر على مذهبها وبوجه
آخر وهو انه لو وقع الاجماع الثاني لكان ناسخا للاول والاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا **والجواب**
عن الاول منع قضاء العادة اذ لو امتنع لم يقع وقد وقع كخلاف الصحابة في مسئلة القول واتفاق التابعين
فيها على احد القولين ولو سلم فانما يمتنع عادة اذا كثر اهل كل واحد من القولين اما اذا كان القائل باحدهما
نادرا فلا كما يحسبه في كثير من اقوال القدماء الذي لم يبق لهم متابع وعن الثاني بان الاجماع الاول سلم
مشروط بعدم الثاني فاذا ظهر انتفى الشرط فينتفي المشروط **واحتج** المانعون لحجيته بوجوه اخر ايضا
منها قوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم الحديث يقتضي جواز الاخذ باي القولين شاء حصل

اجماع بعد او لم يحصل ومنها ان اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اتفاقهم حجة ومنها
انه لو كان حجة لكان لدليل وانه باطل والا لما خفي على العصر الاول ومنها انه لو كان حجة لكان قول
احدى الطائفتين بعد موت الاخرى كذلك والجواب عن الاول بان الامة اسم لهم للمتدين
والا لزم ان يكون قول كل واحد منهم حجة يجب اتباعها ولو سلم كان قول كل واحد حجة طبقه وهي لا تقاوم
الاجماع الثابت بالدليل القاطع كسائر الطبقات وعن الثاني ان ذلك يقتضي ان لا يكون اجماعهم الخالي
عن سبق المخالف حجة وانه باطل وعن الثالث انه لا يجوز خفاء ذلك الدليل عن الكل ويجوز ان يخفى
عن البعض وعن الرابع بانه ملتزم كما حكي عن ابن ابان **المسئلة الرابعة** الاتفاق من
اهل العصر عقيب اختلافهم من استقرار بان لم يطل زمان الاختلاف جائز عند الاكثر شرذمة قليلة
واما الاتفاق بعد الخلاف المستقر فالخلاف فيه كما تقدم في مسئلة اتفاق العصر الثاني على احد
قولي العصر الاول الا ان جوازه ووقوعه وكونه حجة اظهر منها سبق لانه لا قول لغيرهم مخالفا لهم
في هذه المسئلة وقولهم بعد ظهور خطائه والرجوع عنه لم يبق معتبرا فهو اتفاق كل الامة بخلاف
ما قبلها فانه اذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهم بعض الامة ولهذا افرق الدواري بين المسئلتين فقال
في هذه المسئلة انه يحسن الاجماع بعد الخلاف وانه يكون حجة بخلاف المسئلة الاولى ووجه الفرق
ما ذكرناه **اذا عرفت ذلك** فالقائل بالاتساع الا الامام يحيى عليه السلام والباقلاني
والجمهور على جوازه وكونه اجماعا وكل من شرط الانقراض جوزه لانه لما وقع منهم الاتفاق
في العصر الذي استقر فيه الخلاف لم يكن اختلافهم اجماعا على تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم انقراض
العصر ولم يكن اتفاقهم رفعا لمجمع عليه بخلاف اجماع العصر الثاني على احد قولي الاولين فانه رفع لمجمع
عليه وذهب الاول انه ليس باجماع **وحجة المانعين** لوقوعه وحجته كما تقدم من انه لو وقع
او كان حجة لتعارض الاجماعان منهم بناء على عدم اشتراط الانقراض والجواب كما تقدم ايضا **المسئلة
الخامسة** اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فهل يجوز لمن بعدهم ان يفصل بينهما انظر فان قال
اهل الاجماع بعدم الفصل او علم ان طريقة الحكم فيهما واحدة لم يجز والا فالمختار الفرق والخلاف
فيها كالخلاف في مسئلة احداث قول ثالث ولهذا لم يذكرها الآمدي ولا ابن الحاجب بل جعلاها مسئلة
واحدة وحكما عليها بالحكم السابق وذلك كما حكي عن الثوري من الفصل بين الجماع ناسيا والاكل ناسيا فقال
ان الجماع يفطر والاكل لا يفطر والاجماع ممن تقدم من العلماء ان لا فصل بينهما وكما روي عن ابن سيرين من فصله
بين مسئلة الزوج والابوين ومسئلة الزوجة والابوين والادلة والشبه وجوابها تؤخذ الى هذه المسئلة مما
سبق **المسئلة السادسة** قد عرف مما تقدم انه لا يجوز ان يتفق اهل العصر الثاني على خلاف
اجماع من قبلهم ولا خلاف الا ما حكاه قاضي القضاة عن الشيخ ابي عبد الله انه قال انما لم يجز ان يتفقوا
على مخالفتهم لان اهل العصر الاول اجمعوا على انه لا يجوز ان يقع الاجماع من بعدهم على خلاف قولهم فلو لم يجمعوا
على ذلك لجاز ان يتفقوا على مخالفتهم ويكون الاجماع الثاني في حكم الناسخ للاول **مسئلة** الدليل
الدال على عصمة الامة من الخطا يمنع وقوع الردة منهم جميعا لانها اعظم الخطا وكذلك الفسق وسئل الجويني
قالوا الردة تخرجهم عن ان يتناولهم تلك الادلة لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امة **والجواب** ان ما ذكروه
من كونها تخرجهم مردود بصدق ضلت الامة وارتدت قطعا وهو محال ووجه صدق ذلك ان زوال
اسم الامة عنهم لما كان بارتدادهم كان متأخرا عن الارتداد بالذات فقبل ان حصل الارتداد وجدت

صدق عليهم الاسم حقيقة فصدق الاسناد فيتناولهم الادلة واما انقسامهم فرقتين كل فرقة
اخطأت في مسئلة واصابت في اخرى فالاصح جوازه لان المخطئ في كل واحدة من المسئلتين بعض
الامة والخطأ ممتنع على الكل دون البعض ومنعه الاكثرون من القدماء لان ذلك يوجب اجتماع الامة
على الخطأ قلنا المراد لا تجتمع على الخطأ في حكم واحد بحيث يخرج الامة كلها عن الصواب في ذلك الحكم
اذ لو كان المراد ما ذكروه لكان تجويز الخطأ اي خطأ كان في كل واحد من اهل كل عصر ممتنعا والتالي باطل
اما الملازمة فلان الامة معصومة وقد انثلم للبعض حكم الكل فيمتنع التجويز للعصمة واما بطلان
التالي فلانا نجوز تجويزا لا ننكره الا الامامية في كل واحد من مجتهدي الاعصار الخطأ في بعض
المسائل والاصابة في بعض بل لا يبعد ان نقطع بالمخطئة بذلك **مسئلة** في بيان ما يثبت بالاجماع
وما لا يثبت به فنقول يجوز ان يتمسك بالاجماع فيما لا يتوقف الاجماع عليه اي في كل شيء لا يتوقف
العلم بكون الاجماع حجة على العلم به سوى كان عقليا او شرعيا او لغويا او دنيويا واما ما يتوقف العلم
بكون الاجماع حجة على العلم به فلا يصح الاستدلال عليه بالاجماع **والاول** كحدوث العالم ووجود
للصانع جل وعلا لان كون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لانا قبل العلم بهما يمكننا ان نعلم كون
الاجماع حجة بانا نعلم اثبات الصانع بامكان العالم او وجود حدوث الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة
النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع **والثاني**
كوجود الباري عز وجل وصحة النبوة فان العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة
وصحة الاستدلال بهما موقوفة على العلم بوجود الصانع وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور
والتمسك بالاجماع في الامور الدينية سوى كانت عملية لا تتوقف عليها حجته او شرعية وفي
اللغوية متفق على صحته وفي الدنيوية خلاف وذلك كالآراء في الحروب وتدبير الجيوش وترتيب امر
الرعية فللقاضي عبد الجبار فيه قولان احدهما امتناع مخالفته والآخر جوازها وتابعه على كل من
القولين جماعة **وجه المنع** عموم ادلة الاجماع والمجوزون يخصونها بالدينية لانها المسائل
منها **مسئلة** الاجماع ينقسم الى قطعي وظني فالقطعي ما نقل الينا متواترا ولم يسبقه خلاف
مستقر مع انقراض العصر عليه وكذا في الاصح ما سبقه خلاف او لم ينقرض العصر عليه لافادة الادلة
القطع بعصمة اهل كل عصر عن الخطأ والظني كالاجماع السكوتي وما سبق الخلاف فيه وما نقله
الآحاد وقد اختلف في وجوب العمل به والمختار الوجوب وهو قول ائمتنا عليهم السلام والجمهور
منهم الحنابلة ومعظم الشافعية وبعض الحنفية وانكره ابو عبد الله البصري وبعض الحنفية
والغزالي من الشافعية لنا ان الدليل الظني الدلالة مقبول فيه الآحاد فيجب العمل به اتفاقا
فنقل الآحاد للدليل القطعي الدلالة اولى بان يجب العمل به لان الاول ظني بحسب الاصل واحتمال الضرر
في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون فثبوته بالمقطوع
اولى **واحتج** ابو عبد الله البصري بان ما يقع الاجماع عليه يجب ان يشيع نقله ويتواتر من جهة
العادة **ورد** بالمنع لجواز ان يستغنى عن نقله بغيره **اذا عرفت** ذلك فالقطعي لا يعارض
لان مخالفه اما قطعي او ظني والكل ممتنع والا لزم في القطعي ان يثبت مقتضاهما وهما نقيضان والظني
ينتفي بالقطع بالنقيض واما الاجماع الظني فيجوز معارضته وحكمه اذا عارضه نص من الكتاب
او السنة حال كون الاجماع والنص ظنيين فالجمع واجب بين الدليلين ان امكن وذلك بالتاويل

حيث كان احدهما قابلا للتاويل دون الآخر فيؤول القابل له من الاجماع والنص او التخصيص حيث كان احدهما قابلا له ثم ان لم يمكن الجمع باحد الامرين وجب الترجيح باي وجوهه التي تجيء في آخر الكتاب ان شاء الله تعالى ثم ان لم يمكن الترجيح لاحدهما على الآخر وجب الاهمال لان العمل بهما معا غير ممكن والعمل باحدهما من دون الآخر ترجيح من غير مرجح مسئلة الاخذ باقل ما قيل في المسئلة اذا لم يوجد دليل على ما عداه اي الاقل هو اخذ بالاجماع وتمسك بالنسب لان اصحابنا على قصر الامامة في ولد السبطين الطاهرين بالاجماع على صحتها فيهم ويقول الشافعي بان دية الذمي ثلث دية المسلم لقول القول كلا بالكل والنصف له مستند لا بالاجماع فيه وهذا القول قريب الى الصواب والاقتصار لفقد الدليل بعد البحث عن مدارك الاحكام اذ هو اي فقد الدليل بعد النظر البليغ مستلزم ظن عدم الوجود للدليل المستلزم ظن عدم الحكم في الزائد على ما اقتصر عليه والا لزم تكليف الغافل فثبت ان فقد الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب وقولهم انه رجوع الى القول باستصحاب البراءة الاصلية فهو تمسك بالاستصحاب لا بالاجماع غير صحيح لان للاجماع دخلا في الاستدلال وهو في اثبات الحكم اذ لولاه لاستصحبت البراءة الاصلية في نفي الكل والاثبات في البعض بالاجماع والنفي عن البعض الآخر بالاستصحاب ولكن المراد ان النفي والاثبات ماخوذ من الاجماع فذلك مما لم يقل به احد ومما ذكرناه يمكن الجمع بين القولين فالقائل بان ماخذ اثباته اخذ بالاجماع يريد في اثبات المتفق عليه لا في نفي الزيادة والقائل بانه ليس باخذ بالاجماع يريد في نفي الزيادة او في مجموع الامرين لا في اثبات المتفق عليه وحده ويؤيد ما ذكرناه كلام الغزالي في المستصفى حيث قال في مسئلة دية اليهودي فان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالف فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا اجماع فيه بل لو كان الاجماع على الثلث اجماعا على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقا للاجماع وقول الرازي في المنتخب في هذه المسئلة فهذه قاعدة مفرعة على الاجماع والاستصحاب بيانه ان الاصل عدم الوجوب ترك العمل به في الاقل لاجل انعقاد الاجماع عليه فبقي الثاني على الاصل والله اعلم خاتمة الحكم المجمع عليه ان كان قطعيا يجحده لا يكفر ان لم يكن مما علم من الدين ضرورة خلافا لبعض الفقهاء لنا ان الاجماع غير مفيد للعلم الضروري بالحكم بحيث يساوي الصلوات الخمس ونحوها

المقصد الرابع من مقاصد

هذا الكتاب في امور عامة لما تقدم من المقاصد الثلاثة وهو نوعان يجمعهما ابواب ستة النوع الاول يتعلق بالنظر في السند وهو الباب الاول والنوع الثاني يتعلق بالنظر في المتن من امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم وظاهر ومؤول وناسخ ومنسوخ وقد يسمى بما يعمه الابواب والسند هو الاخبار عن طرق المتن من تواتر او آحاد مقبول او مردود ولاشتراك الطريقين التي يعتمد عليه طرفها قدمت فيه وضعا فقال

الباب الاول في الاخبار

وفيه خمسة فصول الاول في بيان معنى الصدق والكذب والخلاف فيه والثاني في الخبر المعلوم صدقه والثالث في الخبر المعلوم كذبه والرابع فيما لا يعلم صدقه ولا كذبه والخامس في شرائط العمل بما يظن صدقه واتى بها على هذا الترتيب فقال فصل الخبر قد يقال بمعنى الكلام المخبر به كما في قولهم الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب وقد يقال بمعنى الاخبار كما في قولهم الصدق هو الاخبار عن الشيء على ما هو به ثم ليعلم انه يعني اذا عرفت ذلك فالخبر على كلا المعنيين صدق وكذب ولا ثالث له عند الجمهور وكل خبر لا بد فيه من دلالة على حكم ونسبة في الخارج والمراد بالحكم الايقاع او الانتزاع

اي الصدق

اي الصدق والجزم بثبوت نسبته التي اشتمل عليها او انتفائها ولسنا نريد بالدلالة الدلالة وجودا بحيث لا يتخلف عنها بل يجوز تخلفه عنها والدلالة تحاليها كما في خبر المجنون والساهي والنائم والشاك من عدم الجزم لان الدلالة اللفظية يجوز تخلف المدلول عنها والمراد به الدال على النسبة الخارجية لانه على تحققها في احد الازمنة الثلاثة سوى كان كذلك في نفس الامر ام لا فما عرفت من جواز تخلف المدلول عن الدال في الدلالة اللفظية بيان ذلك انك اذا قلت قام زيد فقد دل هذا الخبر على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر وعلى الحكم بذلك الثبوت فان كان الموجود في الواقع ان زيدا قام تطابق الحكم ثبوت القيام لزيد وما في الواقع وتطابق ايضا قيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وقيامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وان كان الذي في الواقع انه لم يقم فلا تطابق بين مدلول الخبر وما في الواقع وقد يتوهم التغاير بين المطابق الذي هو فيما مثلناه قيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وبين المطابق الذي هو قيامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وهو ظن فاسد لانهما متغايران بالاعتبار كما اشرنا اليه وتوضيحه ان ثبوت القيام له اعتباران احدهما كونه مفهوما من الكلام مع قطع النظر عن الواقع والآخر كونه الواقع مع قطع النظر عن الكلام وما يدل عليه فالوقوع باحد الاعتبارين غيره بالاعتبار الآخر اذا استقر عندك ذلك فالصدق مطابقة حكمه اي حكم الخبر الذي هو الايقاع او الانتزاع او نسبته للواقع والخارج وما في نفس الامر والكذب عدمها اي عدم مطابقة حكمه او نسبته للواقع وان حقيقة الصدق مطابقة حكمه او نسبته لاعتقاد المخبر وحقيقة الكذب عدمها اي عدم مطابقة حكمه او نسبته لاعتقاد المخبر خلافا للنظام ومن تابعه فقالوا ان حقيقتهما ذلك حتى ان قول القائل السماء فوقنا مع اعتقاده ذلك صدق وقوله السماء تحتنا مع اعتقاده كذب والمراد بالاعتقاد معناه المشهور وهو الصدق الشامل للعلم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد الجازم الذي يقبله والجهل المركب والظن فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق والموهوم كاذب لانه دال على الحكم بخلاف الطرف الراجح ولما كان المتبادر من عدم مطابقة الخبر للاعتقاد ان يكون هناك اعتقاد ولا يطابقه الخبر على ما هو القاعدة في دخول النفي على كلام مقيد بقيد كان الظاهر ان يكون الخبر المشكوك واسطة بين الخبر الصادق والكاذب لانه لا اعتقاد فيه لتباين الاعتقاد والشك والنظام ممن لا يثبت الواسطة فلا بد ان يقال ان عدم مطابقة الاعتقاد اما بان يكون هناك اعتقاد ولا مطابقة او بان لا يكون هناك اعتقاد اصلا ولا ان حقيقة الصدق مطابقة حكمه او نسبته للمجموع من الاعتقاد والمطابقة وحقيقة الكذب عدمها اي عدم مطابقة حكمه او نسبته للمجموع من الامرين خلافا للجاحظ واتباعه فما عداهما اي ما عدا مطابقة المجموع وعدمها على هذا القول واسطة بين الصدق والكذب وتحقيقه كلامهم ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او بدون الاعتقاد فهذه اقسام ستة صادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وكاذب وهو غير المطابق للواقع مع اعتقاد عدمها والباقي ليس بصادق ولا كاذب وهو المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة او بدون اعتقاد وغير المطابق مع اعتقادها او بدون اعتقاد لنا في الاحتجاج لمذهب الجمهور الاجماع على تكذيب الكافر اذا قال الاسلام باطل مع مطابقته لاعتقاده وتصديقه اذا قال هو حق مع مخالفته لاعتقاده فلو كان للاعتقاد او لعدمه مدخل في تحقق الصدق والكذب لم يصح ذلك اذ لا يكون الخبران بالعكس على قول النظام او واسطة على قول الجاحظ وحجة النظام قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله

المقصد الرابع

فصل الاخبار في بيان معنى الصدق والكذب

والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان الله تعالى حكم عليهم حكماً موكداً بانهم كاذبون في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للواقع فلو كان لمطابقة الواقع اولعدمها مدخل في تحقيق الصدق والكذب لما صح ذلك اذ تكون اما صدقاً او واسطة **والجواب** ان الدليل اذا تعارض في الظاهر وامكن حمل احدهما على وجه يسقط معه التعارض وجب وما ذكره محمول على رجوع الكذب الى خبر تضمنه تشهد في نشهد انك لرسول الله والخبر المتضمن هو ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد شهادة ان واللام والجملة الاسمية ولا شك انه غير مطابق للواقع لانهم المنافقون الذين يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم او تضمنه المؤكدات التي هي ان واللام والجملة الاسمية فانها وان دخلت على المشهود به وهو انك لرسول الله وحقها ان تفيد تاكيد ما دخلت عليه فهي تشعر بان الشهادة عن جد كامل ورغبة وافرة والواقع بخلاف ذلك او على رجوع الكذب الى المشهود به وهو قولهم انك لرسول الله لا في نفس الامر بل في زعمهم الفاسد واعتقادهم الكاسد لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فكانه قال تعالى والله يشهد ان المنافقين يعتقدون انهم كاذبون في خبرهم الصادق وهو قولهم انك لرسول الله او على رجوع الكذب الى حلفهم بانهم ما قالوا لما رواه البخاري في صحيحه عن زيد بن ارقم قال كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن أبي المنافق ابن سلول يقول لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله ولو رجعنا من عنده ليخرجن الاعز منها الاذل فذكرت ذلك لعمي فذكره للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فدعاني فحدثته فارسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى عبد الله بن أبي واصحابه فحلفوا ما قالوا فكذبني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصدقه فاصابني هم لم يصبني مثله قط فجلست في البيت فقال لي عمي ما اردت الا ان كذبك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومقتك فانزل الله تعالى اذا جاءك المنافقون فبعث الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان الله قد صدقك يا زيد **وجه الجاحظ** قوله تعالى افترى على الله كذباً ام به جنة وتقريره انه لا شك ان الكفار حصروا اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالحشر والنشر كما يدل عليه قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق في الافتراء على الله وكونه خبر احال الجنة واراد بكونه خبر احال الجنة غير الكذب لانه قسيمه وقسيم الشيء يجب ان يكون غيره وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدم صدقه فكيف يريدونه وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب لكون هذا منه بزعمهم وان كان صادقاً في نفس الامر فاسقط المنهيات الاولات وثبتت الواسطة وهو المطلوب **والجواب** ان معنى قوله تعالى ام به جنة ام لم يفتر لكن عبر عنه بالجنة لان المجنون لا افتراء له اذ الافتراء هو الكذب عن عمد لا الكذب مطلقاً يدل عليه استعمال العرب ونقل اهل اللغة عنهم والمجنون لا عمد له فقوله ام به جنة ليس قسيماً للكذب بل لما هو اخص منه وهو الافتراء فيكون هذا حصراً للكذب في نوعيه الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد واما انه لا عن عمد فلما روي عن عائشة وقد بحضرتها بعض الصحابة والله ما صدق ولا كذب فعارض ما روي عنها ايضاً انها قالت فلان يكذب ولا يعلم انه يكذب على انه يحتمل انها ارادت ولا كذب تعمداً اعتبار اللفظ بالرواية جمعاً بين الادلة وقد استدل بقوله تعالى ويحلفون على الكذب وهم يعلمون على ابطال قول الجاحظ في الكذب لانه لو كان كما زعم لم يكن لقوله وهم يعلمون فائدة بل يكون تكراراً صرفاً واما قوله تعالى ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون فقد احتج به صاحب الجوهرة على اثبات المذهب الاول وابطال ما عداه سوى ما ان معنى قوله ويحسبون

انهم على شيء انهم يعتقدون لصحة ما حلفوا عليه وهو وهم كاذب لان المعنى انهم يحلفون لله في الآخرة انهم ما كانوا مشركين كما يحلفون لكم في الدنيا انهم منكم ويحسبون انهم على شيء من النفع بالايمان الكاذبة الا انهم هم الكاذبون في حلفهم انهم ما كانوا مشركين وكيف يصح القصر بانهم يعتقدون هنالك صحة ما يحلفون عليه مع الاضطرار الى علم ما اخبرتهم به الرسل ولوالدنا قدس الله روحه في الجند قول في الصدق والكذب مغاير لما تقدم حاصله موافقة الجاحظ في معنى الصدق وموافقة النظام في معنى الكذب ان كان مع اعتقاد فالواسطة عنده ثلاث صور مطابق الواقع وغير المطابق اذا كانا من دون اعتقاد كخبر الساهي والمجنون والنائم والشاك ومطابق الاعتقاد دون الواقع وهو الجهل المركب واما مطابق الواقع مع اعتقاد عدم المطابقة فهو واسطة في قول الجاحظ كذب في هذا وممن اثبت الواسطة الامام المؤيد بالله احمد بن الحسين عليه السلام لانه صرح في شرح التجريد في باب الاقرار بان اقرار الهازل لا يوصف بصدق ولا كذب وفي كلامه فيه في الشهادات ما يدل على ان خبر الساهي والناسي يوصف بالكذب اذا خالف الواقع فيخالف كلامه من هذا الوجه هذا القول وللشيخ الحسن الرصاص قول آخر حاصله ان مطابقه الواقع صدق كما قاله الجمهور ومخالف الواقع كذب في صورتين احداهما ان يخالف الاعتقاد كما قاله الجاحظ والاخرى ان يصدر الخبر لا عن امارة سواء وافق الاعتقاد او لم يكن ثم اعتقاد واما ان صدر الخبر المخالف للواقع عن امارة لم يسم خبره كذباً ولا يسمى كاذباً وهذا كان يخبرك مخبر بقدوم زيد ثم تخبر انت بذلك ويتكشف عدم قدومه قال اذ المعلوم لغة وشرعاً ان من هذا لا يسمى كذباً ولا المتكلم كاذباً **وهذا التفصيل** الذي ذكره في مخالف الواقع مخصوص بما اذا لم يكن مكلفاً بالاخبار بخلاف ما اخبر عنه وملحوظاً باعتقاده واما اذا كان مكلفاً بذلك فان فسق بالاخلال بما كلف به وخرج الى عداوة الله فهو كاذب والخبر كذب وهذا كالاخبار بان الله تعالى جسم وان له ثانياً وسواء اخبر بذلك لشبهة او جراءة وان لم يفسق كالاخبار بالسماع للمساق فهو محتمل للكذب وعدمه اشبه كلامه **وان خبر** بانه هذه تفصيلات تعيّن ان يستقيم على ما ذكره ولا ابه لا لاله ولا له واذ قد عرفت ان الخبر ينقسم الى صدق وكذب فمنه معلوم الصدق ومنه معلوم الكذب ومنه ما لا يعلم فيه احدهما وقد وضع لكل من الثلاثة الاقسام فصلاً فقال

فصل والمعلوم صدقه من الاخبار منه ما هو متفق عليه ومنه ما هو مختلف فيه فالمتفق عليه اربعة **الاول** خبر الله تعالى فانه لا يجوز فيه الكذب لما فيه من النقص الذي لا يجوز على الله تعالى **الثاني** خبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لانه معصوم من الكذب عمداً على الاطلاق وسهواً في التبليغ لدلالة المعجزات وقد تقدم تقريره **الثالث** ما علم وجود مخبره ضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين وكقولنا الصلوات واجبة فانها معلومة من ضرورة الدين او نظراً كقولنا العالم حادث وكخبر احدنا الموافق لخبر المعصوم **الرابع** خبر الامة كلها لشهادة الله تعالى ورسوله بعصمتها والمختلف فيه ستة **الاول** الخبر المحفوف بالقرائن كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده سواه مع خروج الشاعر على هيئة منكرة وخروج الملك وراء الجنازة على نحو تلك الهيئة فانه يفيد العلم وهو اختيار والدنا قدس الله روحه في الجنة وقول النظام والجويني والرازي والامدي وابن الحاجب والبيضاوي وظاهر كلام الرازي حيث قال في المنتخب والباقون انكروه ان المنكرين لافادته العلم هم الاكثر **الثاني** الخبر المتواتر وهو في اللغة ما تتابع من الامور واحداً بعد واحد بفترة من التوتر

ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح **خبر بلغت رواته عددا لا يمكن عادة** اي يستحيل في العادة وقوع الكذب من ذلك العدد **خلافا للسمنية** وهم قوم من الهند وكذا **البراهمة** وهم قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل فانهم انكروا افادته العلم حال كونه **ماضيا وحاضرا عند البعض** **وماضيا فقط عند الاقل** منهم حيث قالوا لا علم في غير الضروريات الا ما يعلم بالحواس دون الاخبار وغيرها **لنا** انا نجد من انفسنا **العلم** الضروري **بوجود البلاد النائية** كمكة والمدينة **والامم الماضية** كالانبياء والخلفاء والصحابة كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا وقد اورد عليه شكوك **منها** ان التواتر لا ينفع لانه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة **ومنها** انه لو وقع لم يفد العلم لجواز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخر قطعا ولان الجملة مركبة من الآحاد بل هي نفسها فاذا جاز كذب الآحاد جاز كذب الجميع قطعا لان لازم الجزء لازم الكل وتجويز الكذب ينافي حصول العلم **ومنها** انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين لجواز ان يخبر جمع كثير بشيء ومثلهم بنقيضه وذلك محال **ومنها** انه يلزم تصديق نقل اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى او عيسى صلوات الله عليهما انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيكون باطلا **ومنها** انه لو افاد العلم لم يكن ضروريا اذ لو كان كذلك لما فرقنا بين ما مثل به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة **ومنها** انه يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر المثبت لقدم والكل مردود اما اجمالا فبانه تشكيك في ضروري فلا يسمع واما تفصيلا **فالجواب عن الاول** بانه قياس مع وجود الفارق والفرق وجود الداعي هنا لا في الطعام **وعن الثاني** بان حكم الجملة يخالف حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة لا العشرة والعسكر تغلب وتفتح والواحد منه لا يغلب ولا يفتح وقولهم لازم الجزء لازم الكل انما يصح في الاجزاء المحمولة واما الاجزاء الخارجية فلا **وعن الثالث** بانه فرض محال **وعن الرابع** بمنع كمال العدد في جميع المراتب **وعن الخامس** بان الضروري انواع مختلفة يفارق بعضها بعضا بالسرعة وغيرها **وعن السادس** بان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز العناد والاور دخلاف السوفسطائية واذ قد عرفت ان التواتر يفيد العلم فهذه **مسئلة** تشتمل على امور ثلاثة **اولها** في الخلاف في العلم الحاصل عنه هل هو ضروري او نظري **وثانيها** في الشروط التي يحصل عنه العلم من دونها والخلاف فيها **وثالثها** في التواتر المعنوي اما الاول فقال الهادي الى الحق عليه السلام صرح به في كتاب البالغ المدرك والجمهور من ائمتنا والفقهاء والمتكلمين من المعتزلة والاشاعرة **وهو ضروري** **لوجدانه لمن لم ينظر** في احوال المخبرين من العدد وانتفاء المواطاة وغير ذلك **ولمن لم يبلغ حد النظر كالصبيان** والبله الذين لا يتاتى منهم النظر بالضرورة ولو كان نظريا لما حصل لغير الناظرين **وقيل** بل العلم الحاصل عن التواتر **نظري** وهو قول البغداديين وابي الحسين البصري وابن الملاحمي من المعتزلة والجويني من الاشاعرة وبعض الفقهاء وذلك **لاحتياجه الى** المقدمتين ولو كان ضروريا لم يحتج بيان ذلك ان العلم لا يحصل الا بعد **العلم بانتفاء اللبس في مخبره** بان يكون محسوسا

لاشتباه

لاشتباه فيه **وبعد** علم **انتفاء الكذب** وذلك بان يكون المخبرون جماعة لا داعي لهم اليه وكلما كان كذلك فليس بكذب وما ليس بكذب فهو صدق لعدم الواسطة **ورد المنع** لاحتياجه الى سبق العلم بذلك بل يحصل العلم ولا يلتفت الذهن الى الامور المذكورة وقد لا يلتفت اليها على التفصيل وامكان الترتيب لا يوجب الاحتياج والالزم في كل ضروري لامكان اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل اعظم من الجزء فلك ان تقول لان الكل مركب منه ومن غيره والمركب من الجزء ومن غيره اعظم من الجزء فالكل اعظم من الجزء **وقيل بالوقف للتعارض** من الادلة وعدم تمشي الصحيح منها على غيره وهذا قول المرتضى الموسوي والآمدي **واما الثاني** فمن الشروط ما هو صحيح ومنها ما هو فاسد اما الشروط الصحيحة فلا بد منها في اهل التواتر وقد جمعها قوله **وشرطه في كل مرتبة بلوغ المخبرين عددا يمنع الاتفاق عادة مستندين الى الحس** فاولها تكثر المخبرين وبلوغهم حدا يمنع العادة من الاتفاق منهم والتواطي على الكذب وثانيها استنادهم في ذلك الخبر الى الحس لا الى غيره كالعقل فانه لا يفيد قطعا وثالثها استواء مراتب المخبرين وطبقاتهم في الشرطين الاولين فلا يخلو مرتبة عنهما **وضابطه** اي ضابط شرط التواتر والعلم بحصوله عند القائلين بان العلم الحاصل عن التواتر ضروري **حصول العلم** الى نضده فاذا علم ذلك علم وجود الشرائط لان الشرائط في حصول العلم عند سبق العلم بها خلافا لمن يرى انه نظري **واذا قد عرفت** انه لابد فيه من العدد فقد وقع **في اقله** اي اقل ما يحصل به العلم **اقوال** كثيرة فقيل يكفي في حصول العلم **اربعة** ذكر هذا القول صاحب الفصول اذ كل من اربعة يحصل العلم بقولهم دون الف وقطع ابو الحسين البصري وابو بكر الباقلاني والشيخ وغيرهم بانه لا يحصل العلم بخبر الاربعة **قال الباقلاني** اذ لو افاده قول الاربعة الصادقين لافاده قول كل اربعة صادقين ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود الزنا لكن تزكيتهم واجبة بالاتفاق اما الملازمة الاولى فلان الحكم على الشيء حكم على مماثله واما الملازمة الثانية فلانه ان علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغنى عن التزكية وان لم يعلم بذلك لزم ان يعلم كذبهم لان الفرض انه يحصل العلم بالصدق قول اربعة صادقين فاذا لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم فينتفي الملزوم وهو قول اربعة صادقين وانتفاؤه ليس لانتفاء القول ولا لانتفاء الاربعة لوجودها فتعين ان يكون لانتفاء الصدق وبانتفائه يتعين الكذب لعدم الواسطة واذا تعين كذبهم لم يحتج ايضا الى التزكية لعلوها عن الفائدة **والجواب** ان ما ذكروه من الشرطية مبني على ما يخيل لهم ان الله تعالى من ان كل خبر افاد علما بواقعة ليحصل مثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة وكليته ممنوعة لانه انما يصح اذا ساوى الخبران في القرائن القائمة الى اخبار المخبرين واحوالهم والوقائع والسامعين من كل وجه للعلم الضروري بتفاوت حصول العلم بتفاوتها واستوائهما من كل وجه بعيد عادة وقولهم لان الحكم على الشيء حكم على مماثله مسلم ولكن لا مماثلة مع الاختلاف بل اذا استوى الخبران من كل وجه حصل التماثل ويلزم الصدق ولكنه في غاية البعد **وقيل** لا يكفي اربعة بل لا بد من **خمسة** واختاره صاحب الفصول ونسبه الى الجمهور وقطع قاضي القضاة وابو رشيد بنقصها عن العدد الذي يحصل به العلم وتوقف الباقلاني فيها واحتج القاطعون بمثل ما احتج به الباقلاني وهو انه لو افاده قول خمسة صادقين لافاده قول كل خمسة صادقين الى آخره والجواب **كالجواب** وقد اورد على الباقلاني واحتجه بان خبر الخمسة قد يكون موجبا للعلم بدون التزكية وقد لا يكون موجبا له فيعلم كذب واحد فيجب التزكية لا لان الخمسة

ليس محلا للعلم حتى يساويا في كونهما غير مفيدين للعلم بانفسهما بل لتعلق عدد الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة وانه يجب التزكية فقد لا يجوز ان هذا العدد ليس محلا للعلم فيعدل بالتزكية فلا تكون التزكية مشتركة بينهما بل تختص بالاربعة وقيل اقل ما يحصل به العلم اربعة سبعة وذكر هذا القول ايضا صاحب المحصول ولعله من مقالات الباطنية وقال الاصطخري اقله عشرة لان ما دون العشرة احاد وقيل اثنا عشر كعدد النقباء في قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وذلك لانهم نصبوا للتعريف باحوال بني اسرائيل فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبوا وقال ابو الهذيل اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وخص هذا العدد لحصول العلم باسلام الذين يجاهدون ويهم ويقاتلونهم وقيل اقله اربعون لان الله تعالى قال يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا لما قال اهل التفسير اربعين رجلا فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسب النبي صلى الله عليه واله وسلم لاحتياجه الى من يتواتر بهذا امره وقيل اقله سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم لما مر وقيل في اقله عدد ذلك كما قيل من انه ثلثمائة وبضع عشرة عدد اهل غزوة بدر لان الغزوة تواترت عنهم وكما حكى الرازي عن قوم انهم شرطوا عدد اهل بيعة الرضوان قال في البرهان وهم الف وستمائة وهذه الاقوال مما لا دليل عليه وما ذكروه ليس مما يتمسك به لانه لا يعد شبهة فضلا عن ان يكون حجة لا يقاوم بعارضها وعدم مناسبتها للمدعى لا يدل على اشتراط الاعداد في افادة العلم وذلك ظاهر والصحيح اختلاف اى عدد التواتر في تحصيل العلم باختلاف المخبر والمراد به الجنس وذلك في التدين والجرأة والتنزه عن الكذب وتباعد الديار وانقطاع تهمة الاغراض والاطلاع من المخبرين على المخبر به عادة كعدد خواص الملك اذا اخبروا عن احواله الباطنة وفي اضداد تلك الصفات ويجوز ذلك باختلاف المخبر وهو السامع فكم من سامع يحصل له العلم بخبر جماعة ولا يحصل لاخر بذلك الخبر وذلك لاختلاف في تفرس اثار الصدق والادراك والفطنة وباختلاف المخبر عنه اذ لا يخفى على الذكي ان الاختلاف فيه موجب للاختلاف في العلم بخبر اهل او اكثر وكذلك اختلاف المخبرين والسامعين **واما الشروط** الفاسدة فقد ذكرها بقوله واشتراط الاسلام في اهل التواتر والعدالة فيهم وكون المعصوم منهم عند الامامية وابن الراوندي وابي الهذيل لانه اشترط عصمتهم جميعا او وجود المعصوم منهم واهل الذلة عند اليهود وحصول اختلاف النسب فيهم واختلاف الدين واختلاف الوطن وجميع ما ذكروه فاسد لحصول العلم بدونها ضرورة وللجمع شبه واهية **اما الاولان** فلان الكفر عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة ضابطا الصدق والجمع لهما احتج المشترطون بدلالة اجماعهم على الصدق ولم يحصل العلم باخبار النصارى بقتل المسيح مع كثرة عددهم وليس الا لان الكفر مظنة الكذب وكذلك الفسق مظنة الكذب فعدمهما يكون شرطا وما ذكروه باطل للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وانهم كانوا كفارا واما دلالة الاجماع على الصدق فانما اختصت بالمسلمين بالادلة السمعية دون العقلية واما حديث النصارى فلا نسلم ان عدم العلم انما كان للكفر والفسق لجواز ان يكون لاختلال في الاصل والوسط بان لا يكون المخبرون فيهما متصفين بالصفات المذكورة **واما الثالث** فلانه لو لم يكن المعصوم فيهم لم يمنع الكذب اما الملازمة فلان غير المعصوم يجوز الكذب عليه فيجوز على كل واحد واذا جاز

كذب الاحاد جاز كذب الجميع واما بطلان اللازم فلان تجويز الكذب ينافي حصول العلم والجواب انه باطل اما اولا فلانه نصب للدليل في مقابلة الضروري لما مر من القطع بحصول العلم بقول الكفار واما ثانيا فبان حكم الجملة يخالف حكم الاحاد وقد تقدم واما ثالثا فلانه لو كان كذلك لكان العلم حاصلا بقوله بالنسبة الى من سمعه لا بخبر التواتر **واما الرابع** فلان اهل التواتر اذا لم يشتملوا على اهل الذلة لم يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض بخلاف ما اذا اشتملوا عليهم فان خوف مواخذتهم بالكذب يمنعهم عنه ولو صح ما ذكروه لتم غرضهم من ابطال العلم بالخبر المتواتر بمعجزات عيسى ونبينا صلوات الله عليهما وعلى جميع الانبياء حيث لم يدخلوا في الاخبار بها لانهم هم اهل الذلة والمسكنة لكنه باطل لحصول العلم باخبار العظماء اهل الشرف والسيادة بل ربما كان حصول العلم هنا ابلغ من حصوله بخبر اهل الذلة لترفعهم عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة اهل الذلة بحسبهم **واما الخامس** والسادس والسابع فلان اتفاق النسب والدين والوطن مظنة التواطؤ على الكذب لغرض وهو باطل ايضا للعلم بحصول العلم باخبار متوطني بقعة واحدة وان اتفقت اديانهم وانسابهم كما ذكرناه في اهل قسطنطينية **وشرط قوم** ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد لمثل ما تقدم وهو ايضا فاسد لانه قد يحصل العلم بخبر اهل بلد من البلاد بل بخبر الحجيج واهل الجامع يوم الجمعة وقت مع كونهم محصورين والفرق بين متوطني بقعة واهل بلد لا يخفى ومن ثم اى قول ابي الحسين البصري وابي بكر الباقلاني ومن وافقهما كالشيخ الحسن الرصاص والقاضي جعفر بن احمد كل عدد من جماعة افاد علما بواقعة لشخص فمثله اى مثل ذلك الخبر في العدد سواء كان اهل الخبر الثاني هم اهل الاول ام غيرهم يجب ان يفيد العلم بغيرها لذلك الشخص او لغيره قال ابو الحسين في المعتمد ومن حكمه ابدا اذا وقع العلم بخبر عدد ان يقع بخبر من ساواه في ذلك العدد فاذا وقع العلم لعاقل لزم ان يقع لكل عاقل وقال المؤيد بالله والمنصور بالله وابو رشيد والصاحب الكافي وصاحب الجوهرة ان ذلك يجب في العدد الكثير واما القليل فيجوز ان يقع العلم به دون جهد ولشخص دون شخص هذا محصل الخلاف في هذا الحكم وما ذكره ابو الحسين ومن معه صحيح ان تساويا لا في العدد وحده كما ذكروه بل لا بد من تساوي المخبرين والواقعة والمخبر من كل وجه لما علمت من تفاوت افادة العلم بتفاوتها وهو اى التساوي من كل وجه بعيد جدا التفاوت عادة **واما الامر الثالث** فقد بين الكلام فيه بقوله واختلاف الاخبار في الوقائع يعني ان المخبرين اذا بلغ عددهم الى حد التواتر لكن اختلفت اخبارهم بالوقائع التي اخبروا بها مع اشتراك جميع اخبارهم في معنى مشترك بين مخبراتهم سواء كان ذلك الاشتراك في ذلك المعنى على جهة التضمن كان يكون داخلا في الوقائع التي اخبروا بها وجزءا من كل واحدة منها او على جهة الالتزام كان يكون ذلك المشترك خارجا لازما لكل واقعة فانه يفيد تواتر القدر المشترك ضرورة لاتحاد اخبارهم فيه وبطل الاكثرين ان يحكي كشجاعة علي عليه السلام فان الاخبار بوقائعه في حروبه من انه فعل في بدر كذا وقتل يوم احد كذا وهزم في خيبر كذا ونحو ذلك يدل بالالتزام على شجاعته وذلك لان الشجاعة من الملكات النفسانية فيمتنع ان تكون نفس الهزم المحسوس او جزءا منه لكن الشجاعة لازمة لجزئيات الهزم والقتل في الوقائع الكثيرة فيكون دلالة الهزم ونحوه في الوقائع الكثيرة على الشجاعة لازمة لمجموعها المتضمنة بطريق الالتزام ومن ذلك جود حاتم فان ما حكي من عطاياه من الخيل والابل والعين وغيرها يدل

قد قيل ان لعل اليهود ... انا قتلنا المسيح ولا ريب انهم قد رأوا ذلك ولا نعلم ... زعمنا انه ... واما النصارى فقد حقق ابن القيم ... وذكر منهم بعد ... ما ... رفع عيسى ... الى ... وصار ... منهم اعتقاد قتله مع كونه ... ولم يعتقد ذلك ... وتحقيق مذاهبهم يطول فراجع اغاثة اللهفان ترى ما ... من الشيطان ...

بالنص على جوده وجعلت هذه دلالة تضمنية من جهة الظاهر اذ الجود بالحقيقة يطلق على
الملكة النفسانية وفي الظاهر يطلق على الاثر الصادر عنها وقد اريد بالجود هنا ما هو الظاهر
وهو اعطا ما ينبغي لا لغرض مطلقا فيكون جزا من الاعطا المخصوص فيكون دلالة كل واحد من
خصوصيات الاعطا عليه بطريق التضمن ولو اريد بالجود الملكة النفسانية لم يكن دلالة كل اعطا
مخصوص عليه بالتضمن لان الملكة النفسانية يمتنع ان تكون جزا من الاعطا المخصوص بل تكون من
الدلالة الالتزامية **واعلم** ان هاتين الدلالتين المذكورتين في المثالين معلومتان قطعا
من جهة التواتر وان لم يكن شي من الوقايع الجزئية معلوما **وتحقيق** ذلك ان الاخبار الجزئية
المتعلقة بخصوصيات الوقايع لها حالتان حالة ~~الاجتماع وحالة~~ الانفراد وحالة الاجتماع وهي
في حالة الانفراد لا يفيد علما قطعيا اصلا لا بخصوصية الشجاعة والسخاوة في المثالين المذكورين
ولا بالشجاعة والسخاوة المطلقتين وهي القدر المشترك بين الجزئيات لانها باعتبار الانفراد من جملة
اخبار الاحاد فلا يفيد علما قطعيا واما في حالة الاجتماع فيفيد علما قطعيا بالقدر المشترك كالشجاعة
والسخاوة المطلقتين ولا يفيد علما قطعيا بخصوصية شي من جزئيات الشجاعة والسخاوة لانها
باعتبار القدر المشترك من جملة الاخبار المتواترة وباعتبار الخصوصيات من جملة اخبار الاحاد ومنها
والثالث ما اختلف في العلم بصدقه قوله ومنه عند الاكثر خبر الواحد اذا اجمع على العمل
بمقتضاه اي وقع الاجماع من الامة او من العترة على العمل به واخذ الحكم عنه وذلك للعصمة للامة
والعترة عن الخطا فلو كان كذبا لكانوا مخطئين في الاستناد اليه وقيل انما يعلم صدقه مع الحكم
من اهل الاجماع بصحته لعصمتهم عن الخطا في الاحكام بخلاف العمل بمقتضاه فيجوز ان يكون
العمل حقا وله دليل لم يطلعوا عليه ويلزم منه تخطئتهم في الاستناد **لا يقال** فيلزم ان لا يجوز
احداث دليل **لانه يقال** يجوز تعدد الادلة فلا يستلزم صحة دليل فاسد فساد اخر موافق
لذي الحكم **والرابع** ما اختلف في العلم بصدقه قوله ومنه الخبر المتلقى بالقبول على الاصح وهو
ما تلقاه الامة او العترة بين عامل به ومتاول له وذلك لتضمنه الاجماع على الصحة اي كون اهل
الاجماع بين عامل به ومتاول له متضمن لصحته بما عملوا به وتاولوه اذ لو لم يصح لما عمل بعض وتاوله
لعدم الحاجة الى تاويل الباطل وهذا قول اكثر اصحابنا وابي هاشم وبعض الحنفية وقاضي القضاة
والغزالي والجمهور على انه ظني **قالوا** لان قبول الامة له لا يخرجه عن الاحاد **قلنا** مسلم لكن المدعى
قطعيته لا خروجه عن الاحاد ولا تنافي بين القطع والاحاد كخبر الواحد المحفوف بالقراين واما
الخبر العامل به الاكثر من الصحابة وغيرهم حال كونهم منكرين على المخالف العامل بغيره فصحيح
على الخلاف في حجية قول الاكثر وقد تقدم وقد ذهب عيسى بن ابان الى انه يفيد القطع واحتج
فيه بما رواه ابو سعيد الخدري وعبادة بن الصامت من خبر الصرف وما رواه غيرهما من خبر
تحريم المتعة وقال لما اجمع اكثر الصحابة على العمل بموجبهما وانكروا على من خالف فيهما صار كل واحد
منهما حجة متبعة فاجمع التابعون على العمل بهما ولم يجوزوا المخالفة في ذلك وما ذكره لا حجة
فيه وقوله لما اجمع اكثر الصحابة على العمل بموجبهما وانكروا على من خالف فيهما صار كل واحد منهما
حجة متبعة احتجاج بنفس المتنازع كما لا يخفى واجماع التابعين لا حجة فيه لجواز اجماع اهل
العصر الثاني على احد قولي الاولين كما سبق **والخامس** ما اختلف في العلم بصدقه قوله

ومنه خبر الواحد في مشهد جماعة لا يعهد سكوتهم (?) لو كان كذبا وذلك بان يكون المخبر
به ظاهرا مكشوفا لا لبس فيه ولا مانع يصرفهم عن تكذيبه من تدين او رغبة او رهبة فيكون ذلك
الجمع الكثير ولم يكذبوه فانه يعلم صدقه لان سكوتهم عن تكذيبه كالاخبار بصدقه فاذا لم يجز
ان يخبروا بصدقه وهم يعلمون كذبه لم يجز ان يسكتوا ولان النفوس مجبولة على تكذيب الكاذب ومتى
كملت عنده ودعت من الكف عن اظهار الرد فيه صارف وجب ان تكذبه باجمعها او بعضها ان
كان كاذبا **والسادس** ما اختلف في العلم بصدقه قوله ومنه على الاصح المخبر بحضرته
عليه السلام مع دعوى علمه به اي دعوى المخبر علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بما اخبر به مطلقا
دينيا كان او دنيويا او مع عدمها اي دعوى العلم ان كان المخبر به دنيويا لم يعلم من النبي خلافه
او علم خلافه ولكنه يجوز تغييره فان امساكه عن انكار ما هذا شانه يدل على صدقه وحاصل ما ذكرنا
ان المخبر اما ان يدعي علم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بما اخبر به او لا ان كان الاول فسكوت النبي صلى الله
عليه وآله وسلم عن الرد عليه مع كونه كاذبا يقتضي تصديقه فكان دليلا عليه وان كان الثاني فاما ان يكون
دينيا او دنيويا وعلى الاول اما ان يعلم خلاف ذلك من شرعه او لا ان لم يعلم فسكوته دليل الصدق
والا كان ايهاما في الدين وان علم فان كان مما يجوز تغييره فكذلك والا فلا يدل على الصدق لجواز ان يكون
مما لا يؤثر فيه الانكار كمضي كافر الى كنيسة وعلى الثاني ان علمنا انه لا يخفى عليه صدق المخبر من كذبه
فسكوته دليل الصدق والا فلا لما فيه من السكوت على المنكر والايهام **فصل** والمعلوم كذبه
ما كذبه المنزل او الرسول صلى الله عليه وآله وسلم او اجمع (?) على خلافه بمضادة
والكل ظاهر وما علم خلافه ضرورة كقول القائل النار باردة او نظرا كقول القائل العالم قديم وما نقل
عنه عليه السلام بعد تدوين الاخبار واستقرار السنن ثم فتش عنه فلم يوجد في بطون
الكتب المدونة لجمع الاحاديث ولا في صدور الحفاظ الذين اشتهروا بالسنة النبوية واعتنوا بعلمها
وضبطها وحفظها وذلك لعلمنا ان الاخبار قد دونت وجمعت وحفظت فاذا لم يوجد علمنا كذبه كما اذا
قال الراوي هذا الخبر في الكتاب الفلاني فلا نشاهده فيه ومنه على الاصح خبر الواحد فيما تتوفر
الدواعي الى نقله (?) بان يطلع عليه الجم الغفير واما اذا كان مما لا يطلع عليه الا الافراد فلا
يدل الانفراد على الكذب وتوفر الدواعي الى نقله اما لتعلقه بالدين اي باصل من اصوله والا لم يتوفر
كما يخبر ان (?) الله تعالى وذلك او باصول الشريعة كصلاة سادسة يتفرد بنقلها واحد او اثنان وكالمخبر
بالنص على امامة ابي بكر وعلى امامة الاثني عشر او يكون توفر الدواعي الى نقله لغرابته كقتل خطيب
على منبر في المسجد الجامع يوم الجمعة اذا انفرد بنقله واحد او اثنان او يكون التوفر للمجموع من
التعلق باصل من اصول الدين والغرابة كمعارضة القران لتواتر تعجيزهم وانما جعل من المعلوم كذبه
للقطع بكذب مدعيها اي معارضة القران وكذب من ادعى ان بين مكة والمدينة مدينة اعظم منهما
فلو لم يجب تواتر ما وقع بمشهد عظيم مما توفر الدواعي على نقله لجاز ان يعارض القران وان
بين مكة والمدينة مدينة اعظم منهما لكنه لم ينقل لانه لا يوجب نقلها بعد الا توفر الدواعي والمفروض
خلافه وخالف في ذلك الامامية والبكرية ذهابا الى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نص نصا جليا على امامة
الاثني عشر وامامة ابي بكر ولم ينقل نقلا متواترا مع كثرة السامعين وتوفر الدواعي على نقله فيحكي ان الانفراد
بما هذا شانه لا يدل على الكذب **واحتجوا** بانه انا لم يعلم اتفاق الناس على الكتمان لمصلحة لم يحصل العلم

بالكذب والمعدم حق وكذلك النقل يسان حقيقة المعدم ان الحوامل المتحدة على كتمان الاخبار كثيرة
كالخوف والتهالك في الملك والحسب وغير ذلك مما لا يمكن ضبطه من الاعراض الحاملة على السكوت والكتمان
واذا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل المدعى لم يحصل الجزم بانتفائها او بانتفائه بنفي الجزم بكذبها ولذلك
لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد مع انه متواتر مع غرابته ووقوعه بمشهد عظيم وكذا انشقاق القمر
وتسبيح الحصا وحنين الجذع وتسليم الغزالة وغيرها من المعجزات الثابتة بالآحاد مع ابهام الغرائب
ولم يتواتر ايضا ما يتعلق بامر الدين مع توفر الدواعي الى نقله كافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة
وقرانها وقراءة البسملة في الصلوة وتركها **الجواب** ان منع الحكم لم يعلم انتفاء الحامل على الكتمان
المدعى حقيقته ممنوع فان انتفاء الحوامل يعلم بالعادة كالنقل على اكل طعام واحد فانه معلوم الانتفاء عادة
واما كلام عيسى عليه السلام في المهد فان جرى بمشهد جمع عظيم فلا نسلم عدم النقل تواترا وعدم التواتر بالنسبة
الى الاعصار ان تكون لانقطاع المخبرين في الوسط او في الطرف الاخير وان جرى بمشهد جمع قليل لم يرد نقضا
لخروجه عما نحن فيه وهكذا الكلام في المعجزات ما اكثر مشاهده تواتر وما قل فغير محل النزاع مع انا لا نسلم
ابهامها مع توفر الدواعي على نقلها لاغناء القرآن عن نقلها وذلك لانه لما اشتهر وهو اعظم المعجزات
واقواها ضعفت الدواعي الى نقل غيره واما الفروع فليست مما ذكرناه لعدم الاصالة فيها والغرابة
ولو سلم فالاستمرار والتكرار اغنى عن النقل وذلك انها انما تنقل ليعلم من لا يعلم والاستمرار كاف في ذلك
وليس منه اي مما نحن فيه حديث الغدير والمنزلة ونحوهما المتواتر لورودها في كتب الحديث فان
من اطلق نفسه من وثاق العصبية علم تواترها **اما حديث الغدير فاخرجه**
المحاملي في اماليه عن ابن عباس بلفظ علي بن ابي طالب مولى من كنت مولاه وابو داود الطيالسي
والحسن بن سفيان وابو نعيم في فضائل الصحابة عن عمران بن حصين بلفظ ان عليا مني وانا منه
وهو ولي كل مؤمن واحمد في مسنده عن عمران بن حصين بلفظ دعوا عليا دعوا عليا دعوا عليا
ان عليا مني وانا منه وهو ولي كل مؤمن بعدي وابن ابي شيبة عن عمران بن حصين بلفظ علي مني وانا
من علي وعلي ولي كل مؤمن بعدي واحمد في مسنده عن عبد الله بن بريدة عن ابيه بلفظ لا تقع في
علي فانه مني وانا منه وهو وليكم بعدي وابو نعيم في فضائل الصحابة عن زيد بن ارقم والبراء بن عازب
معا بلفظ الا ان الله وليي وانا ولي كل مؤمن من كنت مولاه فعلي مولاه والطبراني عن حبشي بن
جنادة اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واعن من اعانه
والطبراني ايضا عن ابن عباس اللهم اعنه واعن به وارحمه وارحم به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه يعني عليا عليه السلام والطبراني ايضا عن جرير من يكن الله ورسوله مولاه فان هذا
مولاه يعني عليا عليه السلام اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن له حبيبا
ومن ابغضه من الناس فكن له مبغضا اللهم اني لا اجد احدا استودعه في الارض بعد العبدين
الصالحين غيرك فاقض فيه بالحسنى والديلمي عن بريدة بلفظ يا بريدة ان عليا وليكم بعدي فاحبب عليا
فانه يفعل ما يؤمر واحمد في مسنده وابن حبان وسمويه والحاكم في المستدرك وسعيد بن
منصور عن ابن عباس عن بريدة بلفظ يا بريدة الست اولى بالمؤمنين من انفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه
والطبراني عن ابن عمر وابن ابي شيبة عن ابي هريرة واثني عشر رجلا من الصحابة واحمد والطبراني
وسعيد بن منصور عن ابي ايوب وجمع من الصحابة والحاكم في المستدرك عن علي وطلحة واحمد والطبراني

وسعيد بن منصور عن علي وزيد بن ارقم وثلاثين رجلا من الصحابة وابو نعيم في فضائل الصحابة عن
سعد بن ابي وقاص والخطيب عن انس بن مالك هؤلاء كلهم بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من
والاه وعاد من عاداه والطبراني عن عمرو بن مرة وزيد بن ارقم معا بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واعن من اعانه واحمد في مسنده والحاكم في المستدرك
عن ابن عباس وابن ابي شيبة واحمد ايضا عن بريدة واحمد ايضا وابن ماجه عن البراء بن عازب والطبراني
عن جرير وابو نعيم عن جندب الانصاري وابن قانع عن حبشي بن جنادة والترمذي والنسائي والطبراني
وسعيد بن منصور عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم وحذيفة بن اسيد الغفاري وابن ابي شيبة والطبراني
عن ابي ايوب الانصاري وابن ابي شيبة ايضا وابن ابي عاصم وسعيد بن منصور عن سعد بن ابي وقاص
والشيرازي في الالقاب عن عمر بن الخطاب والطبراني عن مالك بن الحويرث وابو نعيم في فضائل الصحابة
عن يحيى بن جعدة عن زيد بن ارقم وابن عقدة في كتاب الموالاة عن حبيب بن بديل بن ورقاء وقيس بن
ثابت وزيد بن شراحيل الانصاري واحمد في مسنده عن علي بن ابي طالب وثلاثة عشر رجلا وابن ابي
شيبة عن جابر بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه وابن ابي شيبة واحمد والنسائي وابن حبان والحاكم وسعيد
بن منصور عن بريدة والطبراني عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم من كنت وليه فعلي وليه والطبراني
عن ابن عباس بلفظ اللهم اعنه واعن به وارحمه وارحم به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه يعني عليا والطبراني عن محمد بن ابي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن ابيه عن جده عن عمار بلفظ
اللهم من امن بي وصدقني فليتول علي بن ابي طالب فان ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله والطبراني عن
عمرو بن شراحيل اللهم انصر عليا اللهم اكرم من اكرم عليا اللهم اخذل من خذل عليا وفي قسم الافعال
من جمع الجوامع للسيوطي عن ابي الطفيل عامر بن واثلة قال لما رجع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
من حجة الوداع نزل غدير خم امر بدوحات فقممن ثم قام رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال
كاني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى
الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ثم قال ان الله
مولاي وانا ولي كل مؤمن ثم اخذ بيد علي فقال من كنت وليه فعلي وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
فقلت لزيد أأنت سمعته من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال ما كان في الدوحات احد الا قد
راه بعينيه وسمعه باذنيه اخرجه ابن جرير وعن عطية العوفي عن ابي سعيد الخدري مثل ذلك اخرجه
ابن جرير ايضا وعن ميمون بن عبد الله قال كنت عند زيد بن ارقم فجاء رجل فسأله عن علي عليه السلام فقال
كنا مع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في سفر بين مكة والمدينة فنزلنا مكانا يقال له غدير خم فاذن الصلوة
جامعة فاجتمع الناس فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا ايها الناس الست اولى بكل مؤمن من نفسه قلنا بلى
يا رسول الله نحن نشهد انك اولى بكل مؤمن من نفسه قال فاني من كنت مولاه فهذا مولاه اخذ بيد علي
ولا اعلمه الا قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه ابن جرير ايضا وعن عطية العوفي عن زيد بن
ارقم ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اخذ بعضد علي يوم غدير خم بارض الجحفة ثم قال ايها
الناس الستم تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه
اخرجه ابن جرير ايضا وعن ابي الضحى عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من كنت وليه
فعلي وليه اخرجه ابن جرير ايضا وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال خطب علي فقال انشد الله امرأ انشده

الاسلام سمع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يوم غدير خم اخذاً بيدي يقول الست اولى بكم يا معشر
المسلمين من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله الا قام فشهد فقام بضعة عشر رجلا فشهدوا وكتم قوم
فما فنوا من الدنيا حتى عموا وبرصوا اخرجه الدارقطني في الافراد وعن علي عليه السلام قال قال
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال من كنت وليه فعلي
وليه اخرجه ابن ابي عاصم وعن البراء بن عازب قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في سفر فنزلنا
بغدير خم فنودي الصلاة جامعة وكسح لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم تحت شجرة فصلى الظهر
واخذ بيد علي فقال الستم تعلمون اني اولى بكل مؤمن قالوا بلى فاخذ بيد علي فقال اللهم من كنت مولاه
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر بعد ذلك فقال هنيئاً لك يا ابن ابي طالب اصبحت
وامسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة اخرجه ابن ابي شيبة وعن جابر بن عبد الله قال كنا بالجحفة بغدير خم
وثم ناس كثير من جهينة ومزينة وغفار فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من خباء او
فسطاط فاشار بيده ثلاثاً فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه النسائي وعن جرير
البجلي قال شهدنا الموسم في حجة مع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهي حجة الوداع فبلغنا مكاناً
يقال له غدير خم فنادى الصلاة جامعة فاجتمع المهاجرون والانصار فقام رسول الله صلى الله عليه واله
وسلم وسطنا فقال ايها الناس بم تشهدون قالوا نشهد ان لا اله الا الله قال ثم مه قالوا وان محمداً
عبده ورسوله قال فمن وليكم قالوا الله ورسوله مولانا قال ثم من وليكم ثم ضرب بيده على عضد علي
فاقامه ونزع عضده فاخذ بذراعيه فقال من يكن الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن اللهم له حبيباً ومن ابغضه فكن له
مبغضاً اللهم اني لا اجد احداً استودعه في الارض بعد العبدين الصالحين فاقض فيه بالحسنى
اخرجه الطبراني واخرج ابن جرير وابن ابي عاصم والمحاملي في اماليه وصحح عن علي عليه السلام ان
النبي صلى الله عليه واله وسلم حضر الشجرة بخم ثم خرج اخذاً بيد علي عليه السلام فقال ايها الناس
الستم تشهدون ان الله ربكم قالوا بلى قال من كان الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه وقد تركت
فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا بعده كتاب الله سببه بيده وسببه بايديكم واهل بيتي وعن زيد بن
ارقم قال نشد علي الناس من سمع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول يوم غدير خم الستم
تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه فقام اثنا عشر رجلا فشهدوا بذلك اخرجه الطبراني في الاوسط وعن عميرة بن
سعد قال شهدت علياً على المنبر ناشد اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من سمع يوم غدير خم
يقول ما قال فقام اثنا عشر رجلا منهم ابو هريرة وابو سعيد وانس بن مالك فشهدوا انهم سمعوا
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
اخرجه الطبراني في الاوسط وعن ابي اسحق عن عمرو ذي مر وسعيد بن وهب وزيد بن يثيع قالوا
سمعنا علياً يقول نشدت الله رجلا سمع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول يوم غدير خم لما
قام فقام ثلاثة عشر رجلا فشهدوا ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال الست اولى
بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال

مولاه

من والاه وعاد من عاداه واحب من احبه وابغض من ابغضه وانصر من نصره واخذل من خذله
اخرجه البزار وابن جرير والخلعي في الخلعيات قال الهيثمي رجال اسناده ثقات قال ابن حجر لكن
فطر بن خليفة شيعي ثقة وعن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه واله وسلم اخذ بيده يوم غدير خم فقال اللهم من كنت مولاه
فعلي مولاه قال فزاد الناس بعده اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه ابن راهويه وابن جرير
وعن زاذان بن ابي عمر قال سمعت علياً في الرحبة وهو ينشد الناس من شهد يوم غدير خم وهو يقول ما قال
فقام ثلاثة عشر رجلا فشهدوا انهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يوم غدير خم يقول من
كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه احمد في مسنده وابن ابي عاصم في السنة وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال
شهدت علياً في الرحبة ينشد الناس انشد الله من سمع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول يوم غدير
خم من كنت مولاه فعلي مولاه لما قام فشهد فقام اثنا عشر رجلا بدريا فقالوا نشهد انا سمعنا رسول
الله صلى الله عليه واله وسلم يقول يوم غدير خم الست اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجي امهاتهم
فقلنا بلى فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه عبد الله بن
احمد بن حنبل في زياداته وابو يعلى وابن جرير والخطيب في تاريخه وسعيد بن منصور وفي كتاب
جواهر العقدين للسمهودي الشافعي بلفظه وعن حذيفة بن اسيد الغفاري وزيد بن ارقم
رضي الله تعالى عنهما قالا لما صدر رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من حجة الوداع نهى اصحابه
عن شجرات بالبطحاء متقاربات ان ينزلوا تحتهن ثم قام فقال يا ايها الناس اني قد نبأني اللطيف الخبير
انه لن يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه واني لاظن ان يوشك ان ادعى فاجيب واني مسؤول وانتم مسؤولون
فماذا انتم قائلون قالوا نشهد انك قد بلغت وجهدت ونصحت فجزاك الله خيراً فقال اليس
تشهدون ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق وان البعث حق
بعد الموت وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور قالوا بلى نشهد بذلك قال
اللهم اشهد ثم قال يا ايها الناس ان الله تعالى مولاي وانا مولى المؤمنين وانا اولى بهم من انفسهم فمن
كنت مولاه فهذا مولاه يعني علياً عليه السلام واخر الحديث في ذكر الثقلين حذفناه اختصاراً ثم قال
اخرجه الطبراني في الكبير والضياء في المختارة وابو نعيم في الحلية ورجاله رجال الصحيح وعن
ابي الطفيل رضي الله عنه ان علياً عليه السلام قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال انشد الله تعالى من
شهد يوم غدير خم الا قام ولا يقوم رجل يقول نبئت او بلغني الا رجل سمعته اذناه ووعاه قلبه
فقام سبعة عشر رجلا منهم خزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وابو ايوب
الانصاري وابو سعيد الخدري وابو شريح الخزاعي وابو قدامة الانصاري وابو ليلى وابو الهيثم بن
التيهان ورجال من قريش فقال علي رضي الله عنه وعنهم هاتوا ما سمعتم فقالوا نشهد انا اقبلنا مع
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من حجة الوداع حتى اذا كان الظهر خرج رسول الله صلى الله عليه واله
وسلم فامر بشجرات فشذبن والقي عليهن ثوب ثم نادى بالصلاة فخرجنا وصلينا ثم قام فحمد الله واثنى
عليه ثم قال يا ايها الناس ما انتم قائلون قالوا قد بلغت قال اللهم اشهد ثلاث مرات ثم قال اني
اوشك ان ادعى فاجيب واني مسؤول وانتم مسؤولون ثم قال الا ان دماءكم واموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم
هذا وحرمة شهركم هذا اوصيكم بالنساء اوصيكم بالجار اوصيكم بالمماليك اوصيكم بالعدل والاحسان
ثم ساق حديث الثقلين ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه فقال علي صدقتم وانا على ذلكم من الشاهدين

اخرجه ابن عقدة وعن عامر بن ابي ليلى بن ضمرة وحذيفة بن أسيد رضي الله عنهما قالا لما صدر رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من حجة الوداع ولم يحج غيرها اقبل حتى اذا كان بالجحفة نهى عن شجرات بالبطحا متقاربات لا ينزلوا تحتهن حتى اذا نزل القوم واخذوا منازلهم سواهن ارسل اليهن فقمّ ما تحتهن وشذب عن رؤس القوم حتى اذا نودي للصلوة غدى اليهن فصلى تحتهن ثم انصرف الى الناس وذلك يوم غدير خم من الجحفة ولها مسجد معروف فقال ايها الناس انه نبأني اللطيف الخبير انه لم يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه من قبله واني لاظن ان ادعى فاجيب واني مسئول وانتم مسئولون هل بلغت فما انتم قائلون قالوا نقول قد بلغت وجهدت ونصحت فجزاك الله خيرا فقال الستم تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق وان البعث حق بعد الموت حق قالوا بلى نشهد قال اللهم اشهد ثم قال ايها الناس الا تسمعون ان الله مولاي وانا اولى بكم من انفسكم الا ومن كنت مولاه فهذا مولاه فاخذ بيد علي فرفعها حتى عرفه القوم اجمعون ثم قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ثم ساق حديث الثقلين اخرجه ابن عقدة في الموالاة وفي كتاب العمدة وفي عيون صحاح الاخبار للشيخ ابي الحسين يحيى الحسن البطريق الاسدي عن جعفر بن محمد قال لما نزل قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك اخذ رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بيد علي وقال من كنت مولاه فعلي مولاه وفيه بالاسناد الى البراء بن عازب قال لما اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في حجة الوداع بغدير خم فنادى الصلوة جامعة وكُسح للنبي صلى الله عليه واله وسلم تحت شجرتين واخذ بيد علي فقال الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله قال الست اولى بكل مؤمن من نفسه قالوا بلى قال هذا مولى من انا مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه قال فلقيه عمر فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة قال وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك الآية نزلت في علي بن ابي طالب عليه السلام أُمر النبي صلى الله عليه واله وسلم ان يبلغ فيه فاخذ رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى سأل سائل بعذاب واقع سئل سفين بن عيينة عن قول الله عز وجل سأل سائل بعذاب واقع فيمن نزلت فقال لقد سألتني عن مسألة ما سألني عنها احد قبلك حدثني جعفر بن محمد عن ابائه عليهم السلام قال لما كان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بغدير خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحرث بن النعمن الفهري فاتى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على ناقته حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته واناخها وعقلها ثم اتى النبي صلى الله عليه واله وسلم وكان في ملأ من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله فقبلناه منك وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه منك وامرتنا ان نصوم شهرا فقبلناه منك وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه منك ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي ابن عمك ففضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شيء منك ام من الله فقال والذي لا اله الا هو انه من امر الله فولى الحرث ابن النعمن يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السما او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره وانزل الله تعالى سأل سائل بعذاب واقع للكفرين ليس له
تقلم

هذا في رجوعه صلى الله عليه واله من مكة والابطح غير معروف الا ... يقول ... في طريق المدينة اما ...

دافع

دافع وقال صاحب كتاب العمدة ومن الجمع بين الصحاح الستة من الجزء الثالث من جمع ابي الحسن رزين العبدري امام الحرمين في باب مناقب امير المؤمنين علي بن ابي طالب وذلك على حد ثلث الكتاب من صحيح ابي داود السجستاني وهو كتاب السنن ومن صحيح الترمذي عن ابي سريحة وزيد بن ارقم ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه وفي مناقب الفقيه ابي الحسن علي بن محمد بن المغازلي الواسطي الشافعي بالاسناد الى زيد بن ارقم قال اقبل نبي الله صلى الله عليه واله وسلم من مكة في حجة الوداع حتى نزل بغدير خم بالجحفة بين مكة والمدينة فامر بالدوحات فقم ما تحتهن من شوك ثم نادى الصلوة جامعة فخرجنا الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في يوم شديد الحر حتى انتهينا الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فصلى بنا الظهر ثم انصرف الينا فقال الحمد لله نحمده ونستعينه ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا ثم ساق الخطبة وحديث الثقلين ثم اخذ بيد علي بن ابي طالب فرفعها وقال من كنت وليه فهذا وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه قالها ثلاثا الى اخر الخطبة

واما حديث المنزلة

فمنها ما اخرجه مسلم عن سعد بن ابي وقاص والترمذي عنه وعن جابر بن عبد الله عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لعلي عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومنها ما اخرجه احمد في مسنده والبخاري ومسلم في صحيحيهما والترمذي وابن ماجة عن سعد بن ابي وقاص عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال يا علي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه ليس بعدي نبي ومنها ما اخرجه ابو بكر المطيري في جزئه عن ابي سعيد الخدري عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال علي مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومنها ما اخرجه احمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس رضي الله عنه عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لعلي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انك لست نبيا انه لا ينبغي لي ان اذهب الا وانت خليفتي ومنها ما اخرجه الطبراني عن مالك بن الحسن بن مالك بن الحويرث عن ابيه عن جده عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لعلي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى ومنها ما اخرجه الحاكم في مستدركه عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال له اما انت لك تقول قريش ما اسرع ما تخلف عن ابن عمه وخذله فان لك بي اسوة قالوا ساحر وكاهن وكذاب اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي واما قولك انعرض لفضل الله هذه ابهار من فلفل جانا من اليمن فبعه واستمتع به انت وفاطمة حتى يأتيكم الله من فضله فان المدينة لا تصلح الا بي او بك ومنها ما اخرجه الخطيب عن ابن عمر عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال اما علي مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومنها ما اخرجه الطبراني عن ابي الطفيل عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لعلي قم فما صلحت الا ان تكون ابا تراب اغضبت علي حين واخيت بين المهاجرين والانصار ولم أواخ بينك وبين احد منهم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه ليس بعدي نبي الا من احبك حُفّ بالامن والايمان ومن ابغضك اماته الله ميتة جاهلية وحوسب بعمله في الاسلام ومنها ما اخرجه العقيلي عن ابن عباس عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال يا ام سلمة ان عليا لحمه من لحمي ودمه من دمي وهو مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومنها ما روي عن ابن عباس قال قال عمر بن الخطاب كفوا عن ذكر علي بن ابي طالب فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول في علي ثلاث خصال لان تكون لي واحدة منهن احب الي مما طلعت عليه الشمس كنت انا وابو بكر وابو عبيدة بن الجراح ونفر من اصحاب رسول الله صلى الله

[illegible]

عليه واله وسلم والنبي صلى الله عليه واله وسلم متكئ على علي بن ابي طالب ثم ضرب بيده على منكبه قال انت
يا علي اول المومنين ايمانا واولهم اسلاما ثم قال انت مني بمنزلة هرون من موسى وكذب علي من زعم انه
يحبني ويبغضك اخرجه الحسن بن بدر فيما رواه الخلفا والحاكم في الكنى والشيرازي في الالقاب
وابن النجار وما روي عن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال خلفتك ان تكون خليفتي
قلت اتخلف عنك يا رسول الله قال الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
اخرجه الطبراني في الاوسط وما روي عن سعد بن ابي وقاص قال خلف رسول الله صلى الله عليه واله
وسلم علي بن ابي طالب في غزوة تبوك فقال يا رسول الله اتخلفني في النسا والصبيان فقال اما ترضى ان
تكون مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي اخرجه ابن ابي شيبة وما روي عن سعد قال
لا انسى عليا ما ذكرت يوم خيبر حين قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لاعطين هذه الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاولوا لها فقال رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم فقال اين علي فقالوا هو ارمد قال فادعوه فدعوه فبصق في عينيه ثم اعطاه الراية قال
سعد لو وضع المنشار على مفرقي على ان اسب عليا ما سببته ابدا امنت سمعت من رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم ما سمعت اخرجه ابن ابي شيبة وما روي عن مصعب بن سعد بن ابي
وقاص عن ابيه قال خلف رسول الله صلى الله عليه واله وسلم علي بن ابي طالب في غزوة تبوك فقال يا
رسول الله اتخلفني في النسا والصبيان فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا
نبي بعدي اخرجه الحفاظ ابو عبد الله البخاري ومسلم بن الحجاج في صحيحيهما والترمذي في جامعه
وابو داود والنسائي وابن ماجه في سننهم واتفق الجميع على صحته حتى صار ذلك اجماعا منهم قال
الحاكم النيسابوري هذا حديث دخل في حد التواتر هذا وقد رواه عدد كثير من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم منهم علي وعمر وسعد بن ابي وقاص وابو هريرة وابن عباس وابن جعفر ومعوية
وجابر بن عبد الله وابو سعيد الخدري والبراء بن عازب ومالك بن حويرث وام سلمة واسماء بنت عميس
وغيرهم واخرجه ابن المغازلي في مناقبه عن سعد بن ابي وقاص من اثنى عشر طريقا وعن انس وابن عباس
وابن مسعود ومعوية بن ابي سفيان **واما نحوهما** فكاحاديث محبته عليه السلام مثل
قوله صلى الله عليه واله وسلم لعلي لا يحبك الا مومن ولا يبغضك الا منافق اخرجه الترمذي والنسائي
وابن ماجه عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يحب عليا منافق ولا يبغضه مومن اخرجه
الترمذي عن ام سلمة رضي الله عنها وقوله صلى الله عليه واله وسلم عنوان صحيفة المومن حب علي بن ابي طالب
اخرجه الخطيب في تاريخه عن انس رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه واله وسلم من احب عليا فقد احبني
ومن ابغض عليا فقد ابغضني اخرجه الحاكم في مستدركه عن سلمان الفارسي رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه
واله وسلم لفاطمة رضي الله عنها اسكني فقد انكحتك احب اهل بيتي الي اخرجه الحاكم في مستدركه عن اسماء بنت
عميس رضي الله عنها وقوله صلى الله عليه واله وسلم من كان الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه يعني عليا
عليه السلام اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن له حبيبا ومن ابغضه من الناس
فكن له مبغضا اللهم اني لا اجد احدا استودعه في الارض بعد العبدين الصالحين غيرك فاقض فيه
بالحسنى اخرجه الطبراني عن جرير وقوله صلى الله عليه واله وسلم اوصي من امن بي وصدقني بولاية علي بن ابي طالب
من تولاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولى الله ومن احبه فقد احبني ومن احبني فقد احب الله ومن

ابغضه

ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله عز وجل اخرجه الطبراني وابن عساكر عن ابي عبيدة بن
محمد بن عمار بن ياسر عن ابيه عن جده وقوله صلى الله عليه واله وسلم الا ارضيك يا علي انت اخي ووزيري
تقضي ديني وتنجز موعدي وتبري ذمتي فمن احبك في حيوة مني فقد قضى نحبه ومن احبك في حيوة منك
بعدي ختم الله له بالامن والايمان ومن احبك بعدي ولم يرك ختم الله له بالامن والايمان وامنه يوم الفزع
ومن مات وهو يبغضك يا علي مات ميتة جاهلية يحاسبه الله بما عمل في الاسلام اخرجه الطبراني عن ابن عمر
وقوله صلى الله عليه واله وسلم لعلي ان الامة ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على سنتي
من احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وان هذه ستخضب من هذا يعني لحيته من راسه اخرجه
الدارقطني في الافراد والحاكم في مستدركه والخطيب في تاريخه عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه واله
وسلم ما ثبت الله حب علي في قلب مومن فزلت به قدم الا ثبت الله قدميه يوم القيمة على الصراط اخرجه
الخطيب في المتفق والمفترق عن محمد بن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه واله وسلم له محبكم محبي
ومبغضكم مبغضي اخرجه الطبراني عن سلمان رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه واله وسلم من احب عليا فقد
احبني ومن احبني فقد احب الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله اخرجه الطبراني
عن محمد بن عبيد الله بن ابي رافع عن ابيه عن جده وقوله صلى الله عليه واله وسلم له من احبك فبحبي احبك
فان العبد لا ينال ولايتي الا بحبك اخرجه الديلمي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه واله وسلم له لا يبغضك مومن
ولا يحبك منافق اخرجه عبد الله بن احمد في زياداته عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يبغض عليا
مومن ولا يحبه منافق اخرجه ابن ابي شيبة عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يحبك الا مومن
ولا يبغضك الا منافق اخرجه الطبراني عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه واله وسلم يا علي طوبى لمن احبك
وصدق فيك وويل لمن ابغضك وكذب فيك اخرجه الطبراني والحاكم والخطيب عن عمار بن ياسر وقوله
صلى الله عليه واله وسلم ثلاث من كن فيه فليس مني ولا انا منه بغض علي ونصب اهل بيتي ومن قال
الايمان كلام اخرجه الديلمي عن جابر بن عبد الله وما روي عن ابي ذر رضي الله عنه قال ما كنا نعرف
المنافقين على عهد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الا بثلاث بتكذيبهم الله ورسوله والتخلف عن
الصلوة وبغضهم علي بن ابي طالب اخرجه الخطيب في المتفق وعن ابن عباس قال مشيت انا وعمر بن
الخطاب في بعض ازقة المدينة فقال يا ابن عباس اظن القوم استصغروا صاحبكم اذ لم يولوه اموركم
فقلت والله ما استصغره رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اذ اختاره لسورة براءة يقرؤها على اهل
مكة فقال لي الصواب ان تقول والله لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول لعلي من
احبك احبني ومن احبني احب الله ومن احب الله ادخله الجنة اخرجه ابن عساكر وقال رجال الاسناد
مشاهير سوى ابي القسم عيسى بن الازهر المعروف ببلبل فانه غير مشهور وعن ابن عباس قال خرج
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قابضا على يد علي ذات يوم فقال الا من ابغض هذا فقد ابغض الله
ورسوله ومن احب هذا فقد احب الله ورسوله اخرجه ابن النجار وعن علي عليه السلام قال والذي
فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعهد النبي صلى الله عليه واله وسلم الي انه لا يحبني الا مومن ولا يبغضني الا
منافق اخرجه الحميدي وابن ابي شيبة واحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان وابو نعيم
في الحلية وابن ابي عاصم وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن ابيه رضي الله عنه قال كان علي يخرج في الشتاء في
ازار ورداء ثوبين خفيفين وفي الصيف في القباء المحشو والثوب الثقيل ولا يبالي بذلك فقيل له

لو نسأله عن هذا فسأله فقال وما كنت معنا يا ابا ليلى بخيبر قال بلى والله لقد كنت معكم قال فان
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بعث ابا بكر فسار بالناس فانهزم حتى رجع وبعث عمر فانهزم بالناس
حتى رجع حتى انتهى اليه فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله يفتح الله له ليس بفرار فارسل الي فاتيته وانا ارمد لا ابصر شيئا فتفل في عيني
وقال اللهم اكفه الحر والبرد فما اذاني بعده حر ولا برد اخرجه ابن ابي شيبة واحمد وابن ماجه والبزار
وابن جرير وصححه والطبراني في الاوسط والحاكم في المستدرك والبيهقي في الدلائل وسعيد بن منصور
وعن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لاعطين الراية رجلا يحب الله ويحبه الله
ورسوله كرارا غير فرار يفتح الله عليه جبريل عن يمينه وميكائيل عن شماله فلما اصبح قال اين علي بن ابي
طالب قالوا يا رسول الله ما يبصر قال ائتوني به فلما جاء النبي صلى الله عليه واله وسلم قال ادن مني فدنا منه
فتفل في عينيه ومسحهما بيده فقام علي من بين يديه كانه لم يرمد اخرجه ابن عساكر ... والبخاري
والدارقطني في سننه وابن عساكر وعن عائشة عنه صلى الله عليه واله وسلم قال ان الله عز وجل باهى
بكم وغفر لكم عامة وغفر لعلي خاصة واني رسول الله اليكم غير محاب لقرابتي هذا جبريل يخبرني ان
السعيد حق السعيد من احب عليا في حياته وبعد موته وان الشقي كل الشقي من ابغض عليا في حياته
وبعد موته اخرجه الطبراني والبيهقي في فضائل الصحابة وعن علي عليه السلام قال طلبني رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم وجدني في جدول نائما فقال قم ما الوم الناس يسمونك ابا تراب فراني كاني
وجدت في نفسي من ذلك فقال قم والله لارضينك انت اخي وابو ولدي تقاتل عن سنتي وتبرئ ذمتي
من مات في عهدي فهو كنز الله ومن مات في عهدك فقد قضى نحبه ومن مات يحبك بعد موتك فقد
ختم الله له بالامن والايمان ما طلعت شمس او غربت ومن مات يبغضك مات ميتة جاهلية وحوسب
بما عمل في الاسلام اخرجه ابو يعلى قال الزهري رواته ثقات وعن سعد بن ابي وقاص قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول لعلي ثلاث خصال لان تكون لي واحدة منهن احب الي من
الدنيا وما فيها سمعته يقول انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وسمعته يقول لاعطين
الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ليس بفرار وسمعته يقول من كنت مولاه فعلي
مولاه اخرجه ابن جرير وعن عامر بن سعد قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لعلي ثلاثا لان تكون
لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم نزل على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الوحي فادخل عليا
وفاطمة وابنيهما تحت ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي واهل بيتي وقال له حين خلفه في غزاة غزاها فقال
علي يا رسول الله اتخلفني مع النساء والصبيان فقال له رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الا ترضى ان تكون
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبوة بعدي وقوله صلى الله عليه واله وسلم يوم خيبر لاعطين الراية غدا
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاول المهاجرون لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم ليراهم
فقال اين علي قالوا هو ارمد فقال ادعوه فدعوه فبصق في عينيه ففتح الله على يديه اخرجه ابن
الجارود وعن انس بن مالك قال كان عند النبي صلى الله عليه واله وسلم طير فقال اللهم ائتني باحب الخلق اليك
ياكل معي هذا الطائر فجاء علي فاكل معه اخرجه الترمذي في جامعه قال الحاكم حديث الطائر يلزم البخاري
ومسلم اخراجه في صحيحيهما لان رجاله ثقات وقد اخرجه الحاكم عن سنة وثلاثين رجلا كلهم رووه
عن انس واخرجه المحاملي عن سفينة خادم النبي صلى الله عليه واله وسلم وانسقنا ما جاء في احاديث

ويحبه الله ورسوله

ع ويحبه الله ورسوله

ح رواه

الغدير

الغدير والمنزلة ووجوب محبته عليه السلام يحتاج الى بسط لا يليق بهذا الكتاب وما ذكرناه كاف في
اثبات ما اردناه من تواترها بمعنى على ان بعضها ليس مما نحن فيه فلا يقدح فيها عدم التواتر بالاتفاق
مسئلة ولا اشكال في الكذب على الرسول عليه الصلوة والسلام معلوم الوقوع اما في الماضي واما
في المستقبل وذلك لقوله صلى الله عليه واله وسلم فيما روي عنه ستكثر علي فان كان هذا الحديث كذبا
فقد كذب عليه وان كان صدقا لزم ان يقع الكذب وسببه اي الكذب عليه اما النسيان من
الراوي بان سمع خبرا وطال عهده به فزاد او نقص او ظنه من كلامه فعزاه اليه ولم يكن من كلامه
ومن هذا النوع الذين امتحنوا باولادهم او وراقين لهم فوضعوا لهم الاحاديث ودسوها عليهم فحدثوا
بها من غير ان يشعروا كعبد الله بن محمد بن ربيعة القدامي او الغلط بان يريد ان ينطق بلفظ فيسبق
لسانه الى غيره ولم يشعر او يريد النقل بالمعنى فيبدل مكانه بما يظنه مطابقا له وليس بمطابقه
او الافتراء كوضع المنافقين للتقريب الى ائمة الضلال بالزور والبهتان كغياث بن ابراهيم العقيلي
قال فيه ابن الجوزي ذكر ابن ابي خيثمة انه حدث المهدي الخليفة العباسي وهو يلعب بالحمام بحديث
لا سبق الا في نصل او خف وزاد فيه او جناح فقال المهدي اشهد ان قفاك قفا كذاب وتركها بعد
ذلك وامر بذبحها وقال انا حملته على ذلك وكوضع الزنادقة لاحاديث مخالفة للعقل ونسبوها الى الرسول
صلى الله عليه واله وسلم تنفيرا للعقلاء عن اتباع شريعته وكوضع من يريد الانتصار لمذهبه كالخطابية
والرافضة وبعض السالمية وكوضع المتكسبين بذلك والمرتزقين به كابي سعيد المدائني قال
ذلك فيه الحافظ زين الدين العراقي وكوضع من لجأ الى اقامة دليل على ما افتى به كما نقل عن ابي الخطاب
بن دحية انه وضع حديثا في قصر صلوة المغرب وكما حكي عن ابي عبد العزيز الحرث التميمي الحنبلي من رؤساء
الحنابلة واكابر القادة روى الخطيب الهيثمي باسناده الى عمر بن سليم قال حضرت مع عبد العزيز
بعض الجالس فسئل عن فتح مكة فقال عنوة فطولب بالحجة فقال حدثني ابن الصواف حدثني ابي قال
حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن انس رضي الله عنه ان الصحابة اختلفوا في فتح مكة اكان
صلحا ام عنوة فسالوا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال كان عنوة قال عمر بن سليم فلما قمنا
سالته فقال صنعته في الحال ادفع به الخصم وكوضع الذين يتدينون بذلك لترغيب الناس في افعال
الخير بزعمهم وهم منسوبون الى الزهد وهؤلاء اعظم الناس ضررا لانهم يحتسبون بذلك ويرونه قربة
والناس يثقون بهم ويركنون اليهم لما نسبوا اليه من الزهد والصلاح فينقلونها عنهم وقد ذهب
الى جواز الوضع قوم من الكرامية فيما لا يتعلق به حكم من الثواب والعقاب ترغيبا للناس في الطاعة
وزجرا لهم عن المعصية وحمل بعضهم قوله صلى الله عليه واله وسلم من كذب علي متعمدا الحديث المتواتر
على ان يقول ساحر او مجنون وتشبث بعضهم برواية من كذب علي متعمدا ليضل به بزيادة ليضل وانه
له لا عليه وهذه الزيادة باطلة باتفاق الحفاظ وعلى تقدير صحتها فهي كقوله تعالى ومن اظلم ممن افترى
على الله كذبا ليضل الناس وجعل ان اللام ليست للتعليل بل للصيرورة والعاقبة اي عاقبة كذبه الاضلال
للناس والكذب له مما لم يجر به كذب عليه وروى العقيلي باسناده الى محمد بن سعيد انه قال لا باس اذا كان
كلام حسن ان يصنع له اسناد وقال ابو العباس القرطبي استجاز بعض فقهاء العراق نسبة الحكم الذي
دل عليه القياس الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم نسبة قولية وحكاية نقلية فيقول في ذلك قال رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم كذا ولكن انتهى وقد صرح علي عليه السلام بوقوع الكذب على النبي صلى الله عليه واله وسلم

واشار الى ما ذكرناه من الاسباب حيث قال ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على عهده حتى قام خطيبا فقال من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وانما اتاك بالحديث اربعة رجال ليس لهم خامس رجل منافق مظهر للايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج يكذب على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم متعمدا فلو علم الناس انه منافق كاذب لم يقبلوه منه ولم يصدقوا قوله ولكنهم قالوا صاحب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم رآه وسمع منه فاخذوا بقوله وقد اخبرك الله عن المنافقين بما اخبرك ووصفهم بما وصفهم به لك ثم بقوا بعده عليه السلام فتقربوا الى ائمة الضلالة والدعاة الى النار بالزور والبهتان فولوهم الاعمال وجعلوهم على رقاب الناس فاكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا من عصم الله ورجل سمع من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم شيئا لم يحفظه على وجهه فوهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يديه يرويه ويعمل به ويقول انا سمعته من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه منه ولو علم هو انه كذلك لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم شيئا يأمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم او سمعه ينهى عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه منسوخ لرفضوه ورجل رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله مبغض للكذب خوفا لله تعالى وتعظيما لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم ولم يهم فيه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به على ما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه وحفظ الناسخ والمنسوخ فعمل به وحفظ المنسوخ فجنب عنه وعرف الخاص والعام فوضع كل شيء موضعه وعرف متشابهه ومحكمه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الكلام له وجهان فكلام خاص وكلام عام فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج من اجله واذا كان هذا الكلام فيمن رأى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وسمع منه فما ظنك بمن بعدهم مع قوله صلى الله عليه واله وسلم فيما اخرجه احمد والبخاري ومسلم وابو داود والترمذي والنسائي خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يكون بعدهم قوم يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن

فصل وما لا يعلم صدقه ولا كذبه من الاخبار له ثلاثة احوال بينها قوله فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الواحد الكذوب اي المعروف بالكذب المكثر فيه وقد يشك فيه فلا يترجح صدقه ولا كذبه كالمجهول حاله وقطع بعض الظاهرية بكذب ما لا يعلم صدقه وهو بهت اي قول باطل يتحير من بطلانه وما استدلوا به على قولهم الباطل من انه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فانه اذا لم يظهر له معجز يصدقه قطع بكذبه باطل لانا نعلم بالضرورة وقوع الاخبار بالقضايا من غير علم بانتفائها والقضايا تمتنع كذبهما اذا عرفت ذلك فما يظن كذبه لا يجوز التعبد به اجماعا والمشكوك فيه كذلك الا ما روي عن ابي حنيفة من قبول قول المجهول عملا بظاهر الاسلام واما ما يظن صدقه فقد اختلف العلماء في جواز التعبد به عقلا ووقوعه سمعا وقد بين الخلاف في ذلك في مسألتين فقال

مسألة التعبد بخبر العدل جائز عقلا وهو اختيار ائمتنا عليهم السلام وجمهور المتكلمين والفقهاء وذهب جماعة من المتكلمين من البصريين والبغداديين الى ان التعبد به لا يجوز عقلا واوجبه للمذهب الجبائي افاده قوله للقطع بجواز ان يعلم الله المصلحة فيه اي في التعبد به ويجوز ان

المصلحة

المصلحة فيه فيلزم جواز التعبد وهو ظاهر قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين له عقلا لا نأمن المفسدة من اتباع الظن فكم من مصاب بسببه ظنه قلنا في الجواب عنه ولا نأمن انتفاء عدم اتباعه بل مصيبة خلافه راجحة على مفسدة اتباعه لان تلك مظنونة وهذه موهومة والضرورة تقضي بان اجتناب المفاسد المظنونة اولى من اجتناب المفاسد الموهومة قيل في الاحتجاج للمانعين ثانيا لو جاز اتباع الظن في الفروع لجاز اتباعه في الاصول ورد بالمنع للملازمة لانا نعلم الفرق بين الاصول والفروع وذلك لان الظان في الفروع ظنا كاذبا نسب الى الله من التحريم او الوجوب مثلا ما يجوز عليه لان الاحكام الظنية يجوز في كل واحد منها ان يكون على خلاف ما هو عليه والظان في الاصول ظنا كاذبا في ذات الله تعالى او في صفاته قد يجوز على الله تعالى ما يستحيل عليه فيكون بذلك كافرا لو سلمنا الملازمة فالنقض لما تمسكوا به بالعمل بالظن في امور الشهادة وامور الدنيوية لجريان دليلهم فيها مع انا متعبدون باتباع الظن فيها اجماعا والوقوع فرع الجواز

مسألة وقد وقع التعبد بخبر الواحد العدل بلا شك فيه اقوال اولها قوله وهو واقع سمعا فقط وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والاشعرية وجمهور المعتزلة وثانيها قوله قيل بل هو واقع سمعا وعقلا وهو قول القفال وابن سريج وابي الحسين البصري وثالثها قوله وقيل لم يقع التعبد به وان كان جائزا عقلا وهو رأي الامامية والظاهرية والخوارج ثم اختلفوا فمنهم من قال لم يوجد ما يدل على كون خبر الواحد حجة يوجب القطع بانه ليس بحجة ومنهم من قال دل السمع على انه ليس بحجة ويستنبطون لذلك بما اعتقدوه دلالات من الله تعالى ومنهم من قال دل العقل على انه ليس بحجة وهو ان قبول خبر الواحد يؤدي الى العمل بالمتعارضات اذ لا يمتنع تعارض اخبار الواحد الاحاد ويتنافى مقتضياتها من الاحكام **وجوابه** المنع من اداء العمل بها الى ما ذكروه لوجوب بناء احدهما على الآخر ان امكن او نسخ احدهما ان دل عليه دليل او الترجيح ان امكن او التخيير او الاسقاط على الرأيين وسيأتي الكلام في ذلك في مواضعه ان شاء الله تعالى لنا في الاحتجاج على وقوعه سمعا اجماع السلف من الصحابة والتابعين على العمل بها اي باخبار الآحاد اما اجماع الصحابة فقد ثبت عنهم ما نقل عنهم بالتواتر المعنوي من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك منهم مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم بانه قد نفهم كالقول الصريح فمن ذلك عمل ابي بكر بالخبر الاحادي في ميراث الجدة وكان يرى حرمانها حتى روى المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلى الله عليه واله وسلم اعطاها السدس وخبر الاثنين لا يوجب العلم بل حكمه حكم خبر الواحد وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف لما اشتبه عليه حكم المجوس وقال ما ادري كيف اصنع بهم وانشد الله امرأ سمع من النبي صلى الله عليه واله وسلم فيه قولا الا ذكره فلما روى عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب اخذ بذلك وعمل به ورجع في توريث المرأة من دية زوجها الى خبر الضحاك بن سفيان الكلابي ان النبي صلى الله عليه واله وسلم ورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها اشيم وترك ما كان يذهب اليه في ذلك من طريق الرأي واخذ بخبر حمل بن مالك في دية الجنين وقال كدنا ان نقضي فيه برأينا ورجع عما كان يذهب اليه من المفاضلة في دية الاصابع لانه كان يرى ان في الابهام خمسة عشر من الابل وفي الخنصر ستا وفي البنصر تسعا وفي كل واحدة من الاخريين عشرا عشرا فلما اخبر عن كتاب عمرو بن حزم بان النبي صلى الله عليه واله وسلم اوجب في كل واحدة منها عشرا من الابل اخذ بذلك ورجع عن رأيه والمشهور عن علي عليه السلام

والمراد بكونها شرعية انها وضعت لتصور ما استفيد من الادلة الشرعية كقولهم الصلاة عبادة
ذات اذكار واركان تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وهذا هو الاغلب وقد يقع بعض الاحكام محدودة
من الشارع مثل الاسلام والايمان فمن قال الايمان قول باللسان وعمل بالاركان كان ارجح ممن قال انه قول [illegible]
لكثرة الادلة على القول الاول ومثل الحدود للاحكام الخمسة كالوجوب والحرمة الا ان هاهنا وهو ان الاحكام
الشرعية مجموعة من احكام واحوال وشروط استفيدت من الادلة الشرعية والمجتهد يعبر عنها بحسب
ما يقوى لديه فهي تختلف باختلاف الانظار فالحكم بان هذا ارجح من هذا ان اريد به انه جار على ما هو الارجح
بحسب الاعتبارات التي ترجح بها الادلة الشرعية وانه مترتب على ذكر من الاحكام ما يترتب على الترجيح
من الادلة الشرعية فممنوع لان ذكر تعبير من المجتهد بحسب ما يقوى عنده وليس قوله حجة على مجتهد
اخر وان اريد انه ارجح من الاخر لكونه جاريا على الاعتبارات التي ذكرها في الترجيح من دون ان يترتب
على ذكر حكم شرعي فمسلم وذكر هذا الاخير في كثير من الحدود وليس تحته كبير فائدة والظاهر ان مرادهم هو
الاول وهو مشكل هنا [illegible] احق المحققين من المتاخرين وقد تنبه له صاحب الايات
[illegible] واراد من من الكلام ولو وجهه بما لا يقوم عليه دليل فالجواب ان الترجيح بين الحدود والتعريف
الراجح الا ان التعريف العقلي والترجيح بين الادلة الشرعية المقصود منه اثبات الحكم الشرعي [illegible]
في التحقيق ان يكون الترجيح بين الحدود باعتبار الدليل الشرعي المستفاد منه الحد فيكون الترجيح
بين الادلة الشرعية وذكر هذا الكاتب في بعضها كما في التعليقة عليها من [illegible]

رضي الله عنه بقيمته

انه كان يعمل على اخبار الآحاد وعملا فيها لا انه روي عنه انه قال كنت اذا سمعت حديثا من رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم نفعني الله به ما شاء منه واذا سمعته من غيره استحلفته فاذا حلف صدقته
وحدثني ابو بكر وصدق فدل انه كان يعمل على اخبار الآحاد وانما كان يحتاط في ذلك بان يستحلف
بعضهم فان كان الراوي ممن لا يحتاج الى الاحتياط عليه اخذ بخبره من دون اليمين وقد روي
العمل باخبار الآحاد عن سائر الصحابة كعثمان وابن عباس وغيرهما وقد اعترض عليه بوجوه الاول
قولهم لا نسلم ان العمل في هذه الوقائع كان بهذه الاخبار لجواز ان يكون بغيرها ولا يلزم من موافقة
العمل للخبر ان يكون الخبر هو السبب والجواب انه قد علم من سياقها ان العمل بها والعادة تحيل الحكم
العمل بغيرها الثاني قولهم ما ذكرتموه معارض بان عمر رد خبر فاطمة بنت قيس في ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة وابو بكر وعمر خبر عثمان في ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذن له في
رد الحكم الى المدينة وعلي عليه السلام رد خبر ابي سنان الاشجعي في قضية بروع بنت واشق
وانكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه والجواب انهم انما انكروا ما انكروه
مع الارتياب فيه وقصوره عن افادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه الثالث قولهم لعلها اخبار مخصوصة
تلقوها بالقبول ولا يلزم ذلك في كل خبر والجواب انا نعلم انهم عملوا بها لظهورها وافادتها الظن لا
لخصوصيات فيها كظاهر الكتاب وظاهر المتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما افاد الظن واما اجماع
التابعين بعد الصحابة فقد ظهر عنهم العمل به ولم يحك عن احد من اهل العلم في ايامهم الخلاف فيه وقد
حكى الشافعي في كتاب الرسالة وعيسى بن ابان في كتاب الحجة هذا القول عن جماعة من اصحاب التابعين
فذكر من اهل المدينة علي بن الحسين ومحمد بن علي عليهما السلام وسعيد بن المسيب وعروة بن
الزبير والقاسم بن محمد ومحمد بن جبير بن مطعم وابا سلمة بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد ويزيد بن
طلحة وسليمان بن يسار ومن اهل الحرم بمكة عطاء وطاوس ومجاهد وابن ابي مليكة ومن اهل
الشام مكحولا وعبد الرحمن بن غنم ومن اهل البصرة الحسن وابن سيرين ومن اهل الكوفة مسروقا
وعلقمة والاسود بن يزيد فلو كان هناك مخالف لهم وجب ان يذكر من تكلم في هذه المسألة من
المخالفين من بعد ويعترض به لان من استدل باجماعهم على ذلك ولنا ايضا تواتر انه
صلى الله عليه وآله وسلم كان يبعث الآحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بان المبعوث اليهم كانوا
مكلفين العمل بمقتضاه احتج القائلون بدلالة العقل على التعبد باخبار الآحاد اما ابو الحسين
البصري فقال العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب عقلا الا ترى ان العقل
يقضي بقبول خبر العدل في مضرة اكل الطعام معين وفي انكسار جدار يريد ان ينقض بحكم العقل
بان الطعام لا يؤكل وان الجدار لا يقام تحته وذلك تفصيل لما علم بالعقل اجمالا وهو وجوب اجتناب
المضار وما نحن فيه كذلك للقطع بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار
وخبر الواحد تفصيل له فاذا افاد الظن وجب العمل به قطعا واما غيره فقالوا لو لم يجب
العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما الاولى فلان القرآن والمتواتر لا يفيان
بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية فظاهرة والجواب عن الاول انا لا نسلم ان
العمل بالظن في تفاصيل معلوم الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولو سلمنا انه يجب الوجوب
سلمنا في العقليات فلم يجب مثله في الشرعيات ولا يجب قياسها عليها لعدم التماثل وهو

شرط

اخرجه الترمذي نقل الحافظ ابن حجر في الفتح واخرجه غير الترمذي انتهى

ذكر الحديث معقل بن سنان

شرط القياس ولذلك ابطل قاضي القضاة هذا القياس حيث اشار الى ان العقليات والمعاملات
مبنية على غالب الظن والشرعيات مبنية على المصالح فاذا لم يامن كذب المخبر فيها الى ان العمليات
لم يامن من الوقوع في المفسدة سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الظني
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والمسألة اصولية لا يتعدى فيها الظن سلمنا والجواب
عن الثاني بمنع الثانية اما عندنا فلا نسلم بالعقل واما عند الاشاعرة فلان الحكم فيما لا دليل فيه نفي
الحكم وعدم الدليل دليل على عدم الحكم لما ورد الشرع بان ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل
لعدم الحكم فيه كاسر عنا ولم يلزم اثبات حكم حاكم غير الشرع **احتج** القائلون بدلالة السمع
على ان الخبر الاحادي لا يكون حجة بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنهى عن اتباع الظن وقوله
ان يتبعون الا الظن فذم باتباع الظن والنهي والذم دليل التحريم ونحوها كقوله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون بيان ذلك ان من عمل بالاحاد فقد عمل بالظن ومن عمل بالظن في احكام الله تعالى
فقد قال على الله ما لا يعلم وذلك امر السلطان بشهادة اولئك الآية الكريمة والجواب ان ما ذكروه عام
والمدعى اصل فلا يمنعه الا قاطع وما ذكروه قابل للتخصيص والتاويل كتاويل العلم بما يعم الظن والقطع
وتاويل الظن بالشك والوهم وغير مسلم عمومه في الاشخاص والازمان والمتعلقات على ان دليلنا
قاطع فلا تعارض بالمحتملات واذا قد عرفت وجه التعبد بخبر الاحاد وبطلان وجوه المانعين للعمل
باخبار الاحاد شرعنا ببعضها في المخبر بكسر الباء وبعضها في الخبر نفسه وبعضها في المخبر عنه وقد
جمعها قوله **فصل** وشرائطه اي التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به بعضها راجع الى
المخبر وهو الراوي وبعضها الى الخبر نفسه وهو اللفظ وبعضها الى المخبر عنه وهو مدلول الخبر
اما الاول فصفات المخبر وضابطها الاجمالي صفات تغلب على الظن صدق صاحبها في خبره
وتفصيلها ما هو شرط معتبر وما هو غير معتبر عند الجمهور ومعتبر عند قوم فمنها التكليف
وقت الاداء لا وقت التحمل قياسا على الشهادة واحتجوا باجماع السلف على قبول رواية الحسنين وابن
عباس وابن الزبير وغيرهم فيما تحملوه قبل التكليف ورووه بعده بعد التكليف بحيث انهم لم يسالوا
قطعا عن تحملهم اقبل التكليف كان ام بعده ولم يفرقوا بينهما فابلى ... وانه لو ان احتمال الامرين
احتمالا ظاهرا بل وان لم يحتمل الا التحمل في الصغر واما وقت اداء الخبر فالتكليف معتبر فلا يقبل خبر
المكلف وان امكنه الضبط غير موثوق لاحتمال ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا اثم عليه الكذب
فلا مانع من اقدامه عليه فلا يظن عدم كذبه فلا يحصل الموجب للعمل وهو ظن الصدق والمراهق
كالطفل وهو من يحور عليه وعلى من في شكله شي من امارات البلوغ كالاحتلام كالمكلف اي كالمعلوم
تكليفه في قبول روايته عند الامام المؤيد بالله احمد بن الحسين قال الدواري وقيل قول المؤيد بالله
بان قول ابي الحسين البصري والمنصور بالله والشيخ الحسن والجمهور على انه لا يقبل ووجه قوله
ما ذكره الشيخ الحسن من انا نعلم بالضرورة او على الظن بصدق اخبار كثير من الصبيان المميزين بل نعلم
ان في بعض المراهقين من الحياء وكرم الاخلاق المانعة عن التصحيح بالكذب ما يقصر عنه كثير من الكهول
وقد يتحلى الصبي بنسب شريف وتربية في الطهارة فيجعل في باب التقوى محل الكبير وذلك موجود في البيوتات
الكريمة المعروفة في الصلاح من اهل البيت عليهم السلام وغيرهم وقد يقول قائلهم والله ما كذبت كذبة منذ
عرفت يميني من شمالي انتهى وقد اسلفنا ذكره في فصل المحكوم عليه ما يرشدك الى ان المراهق الكامل

شرائط العمل بخبر الواحد

قال في رسالة ... الى ... المنصور بالله ... والله ما كذبت كذبة منذ ...

المهر داخل في سلك المكلفين وقبول الرواية من كونها الى الظن فاذا كان الصبي المميز متصفا بهذه
الصفات فلا يبعد حصول الظن منه العمل **واحتج** المانعون لقبول روايته بانها لو جازت
رواية الصبي لجازت شهادته لان الرواية والشهادة في معنى واحد **واجيب** بمنع الملازمة فان
باب الشهادة اضيق وامرها بالاحتياط اخلق وذلك لقوة البواعث فيها على الكذب من الطمع والاوهام
بامر الخصومات ولجاذبة النفوس الى دواعي العصبيات ولذلك ترى من كثرة شهود الزور ما لا تراه من كثرة
رواة المفترين على ان عليا عليه السلام قضى بقبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض قبل التفرق
وهو قول الهادي الى الحق عليه السلام ورواه المؤيد بالله عليه السلام على ظاهره وقال به مالك واتباعه
قال ابن الحاجب وهو اجماع اهل المدينة **ومنها** اي من الصفات المعتبرة في قبول اخبار الاحاد
العدالة وهي في اللغة عبارة عن التوسط في الامر من غير افراط الى طرفي الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح
ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل الملكة الهيئة الراسخة والكلام في الكبائر سيأتي
يؤخذ من مظانه وقد ضبطت الكبيرة بما توعد عليه الشارع بخصوصه او وصفه بالعظم واما
الرذائل المشار بها الى المحافظة على المروة وهو ان يسير بسيرة امثاله في زمانه ومكانه فيشمل
صغائر الخسة والمراد بالكبائر والرذائل وصغائر الخسة كل كبيرة ورذيلة كما هو شان الجمع المحلى
باللام فلا يقدح فيه المرة والمرتان من الكبائر والرذائل وصغائر الخسة ولا الاصرار على ما ليس
بخسة من الصغائر لنص العلماء على كثيره ولما كان اشتراط العدالة مغنيا عن اشتراط الاسلام
لحصول الكفر في الكبائر استغنينا بذكرها عن ذكره واذا تقرر اشتراط العدالة **فلا تعرف**
عدالته ولا مقابلها باب تكون الكافر مجهول الحال **لا تقبل روايته** على المختار وهو قول الجمهور من العلماء
لان الفسق مانع بالاتفاق **فالشك في عدمه** طلبا كالكفر فما لا انقطع ظهور عدمه في
الخارج ما لم يغلب على الظن عدمه **خلافا لابي حنيفة** فانه قبل المجهول الذي لا تعرف عدالته
اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا **قال صاحب الفصول** وهو قول محمد بن منصور وابن زيد والقاضي
في العمد وابن فورك واحتجاجهم بقوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر باطل لان صدق
المجهول وكذبه مستويان فيه فلم يكن صدقه ظاهرا او قياسهم لقوله في الرواية على قوله في
الاخبار بكون اللحم مذكى وبرق جاريته التي يبيعها ونحوها غير صحيح اذ محل النزاع يشترط فيه
عدم الفسق وما ذكروه مقبول مع الفسق اتفاقا على ان الرواية اعلى مرتبة من هذه الامور الجزئية
لانها تثبت شرعا عاما فلا يلزم من القبول هنا القبول هناك **مسألة** **قال الاكثر**
ويثبت الجرح والتعديل بواحد في الرواية دون الشهادة وقيل بل يثبت الجرح والتعديل
بواحد **فيهما** وهو قول المؤيد بالله عليه السلام والباقلاني **وقيل لا يثبتان** بواحد **فيهما**
بل يجب الاثنان فيهما جميعا وهو قول بعض اهل الحديث **واختاره والدنا المنصور** بالله
قدس الله روحه في الجنة صرح به في قوله ويعتبر في الجرح والتعديل الشهرة او شهادة عدلين لا
تحملهما هو **احتج** القائل **الاول** بان التعديل **شرط** للرواية والشهادة **فلا يزيد على**
المشروط اي لا يحتاط فيه الا ما يحتاط في اصله كغيره من الشروط وقد اكتفي في الرواية بواحد
وفي الشهادة باثنين فيكون يعتبر لكل واحد كاصله **واعلم** ان المدعى ان هذا الشرط لا
يزيد على اصله ولا ينقص منه وقد بين في الاحتجاج الطرف الاول **ولا ينقص الا مع** بيان الطرف

الثاني اعني **عدم النقصان** وهو اي النقصان ثابت في **تعديل شهود الزنا** فانه يكفي اثنان اتفاقا
على ان عدم الزيادة انما هي ثابت اذ يكفي عدد اي جنسه والشافعي في شهادة هلال رمضان واحد
ويعمر في تعديله الى اثنين **وقد اجيب** بان كلا من الطرفين ثابت في باب الشهادة على الاطلاق
وزيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصانه في شهادة هلال رمضان انما ثبت بخصوص نص احتياطا في
العقوبات وايجاب العبادات **احتج الثاني** بانه **يعتبر الظن** في العدالة لا العلم اتفاقا والجرح والتعديل
خبر من عدل ويكفي الواحد اذ به يحصل الظن المطلوب **وعورض بانهما شهادة** فيجب العدد كسائر
الشهادات **وقد يجاب** بانهما لو كانا شهادة لاعتبر لفظها فيهما كسائر الشهادات واما القائل المذهب
الثالث فالكلام فيه سؤالا وجوابا ظاهر بان يحمل المعارضة دليلا والدليل معارضة **مسألة** وقد اختلف
في سبب الجرح والتعديل هل يجب بيانه اولا على اقوال احدها وهو قول **من يعتبر ذكر سبب الجرح** دون
سبب التعديل الشافعي رحمه الله **واختاره والدنا المنصور** بالله القاسم بن محمد عليه السلام
وذلك **لا انضباطه** اي سبب الجرح بخلاف التعديل لان اسباب التعديل بكثرة لا تنضبط فلا يمكن ذكرها
وتحقيقه ان العدالة بمنزلة وجود وصف مجموع يعتبر في تحققه اجزاء او شرائط بعدد ضبطها
او بعسر والجرح بمنزلة عدم ذلك الوصف فيكفي فيه انتفاء واحد من الاجزاء او الشروط فيجب ذكره وثانيها وهو قول
ومن يعتبر ذكر سبب التعديل دون سبب الجرح **المتشارع** الذي جبلت عليه النفوس **الى التشادد في الطاعة**
من غير نظر الى المحامد والعدالة مما يلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح وثالثها قوله
وقيل يجب ذكر سببهما الامرين المذكورين في توجيه القول الاول والثاني ورابعها قوله **وقيل لا يجب**
ذكر سبب **ايهما** مطلقا فيكفي الاطلاق في الجرح **لانه** اي الجارح والمعدل **بصير** على ما هو المفروض **والا**
لم يكن بصيرا لم يشهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلا **فلا تقبل** **واورد** عليه انه قد اختلف في
اسباب الجرح وربما جرح بسبب لا يراه المقرر جارحا **واجيب** بان المفروض انه عدل بصير لا يطلق في
محل الخلاف والا كان مدلسا مجروح العدالة اللهم الا ان يتفق مذهب الجارح والمجروح في اسباب الجرح
والتعديل فانه يجوز الاطلاق وان خالف فيهما مخالف ولا يكون حينئذ مدلسا وخامسها قوله **وقيل**
لا يجب ذكر سببهما ان كان عالما باسبابهما بل يكفي الاطلاق فيهما ويجب ذكره ولا يكفي الاطلاق فيهما
ان لم يكن عالما فاذا علمنا ان الجارح او المعدل عالم باسباب الجرح والتعديل اكتفينا بالاطلاق والا كلفناه بيانا
وهذا قول الجويني والغزالي والرازي **قال في الفصول** وهو اختيار بعض ائمتنا عليهم السلام وقد اشار
الى احتجاج اهل هذا القول بقوله **والا وجب الشك** يعني لو لم يكن احدهما بقول غير العالم لا تشابع
الشك فيلزم ان يكون الشك موجبا للعمل اذ لو لم يشترط علمنا بكونه عالما باسبابهما لكان خبره موجبا
للشك فلا يعمل بقوله **وههنا قول سادس** للسبكي وهو انه يجب ذكر سبب الجرح في الشهادة
دون الرواية ويكفي فيها الاطلاق اذا عرف مذهب الجارح وهذه المسألة والتي قبلها من مسائل الفروع
التي يكفي فيها الظن فعليك في باختيار الراجح عندك فيهما **مسألة** الجرح والتعديل **انما يقبلان**
من عدل اجماعا لعدم الوثوق بغيره والطريق الى العدالة الاختبار بغير واسطة او بواسطة اخبار
المخبر ونعني بالاختبار معرفة احوال المعدل في حالتي الرضى والغضب والسرور والحزن فان وقف في
الحالتين على ما عرفت من ماهية العدالة فهو عدل والا فهو غير عدل **واذا تعارض الجرح والتعديل** قدم الجرح على
التعديل مطلقا **وقيل لا** يرجح لا بهما مطلقا فيطلب الترجيح بخارج وهو ظاهر اطلاق والدنا المنصور بالله

قدس الله روحه في الجنة لانه قال فان تعارض الجرح والتعديل بالشهادة فالترجيح بما تظهر رجحانه لقوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقيل التعديل مقدم على الجرح ان كثر المعدل لا ان استويا او كان الجارح اكثر فكالقول الاول فلنا الجرح فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل فيجب العمل به لانه لا ينفي مقتضى التعديل في غير صورة النفي جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فيظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه ولو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى ما امكن هذا اذا اطلقا او عين الجارح السبب ولم ينفه المعدل او نفاه لا بيقين اما ان عين الجارح السبب ونفى المعدل ما عينه يقينا كان يقول الجارح هو قتل فلانا يوم كذا ويقول المعدل هو حي ورايته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم امكان الجمع المذكور وحينئذ فالترجيح بينهما بامر خارج هو الواجب ان امكن والا تساقطا **مسألة** وللتعديل طرق مرتبة على مراتب في القوة فاولها الحكم بالشهادة من الحاكم المشترط الذي يرى العدالة شرطا في قبول الشهادة وهذا تعديل بالاتفاق ثم يتبع ذلك في القوة قول المعدل هو عدل لكذا فانه مع بيان السبب تعديل متفق عليه ايضا ثم يتبع ذلك عمل عالم بروا... وهو لا يقبل المجهول بل يشترط العدالة المحققة في قبول الرواية وهذا ايضا متفق عليه ثم يتبع ذلك رواية من عرف من عادته انه لا يروي الا عن عدل على الاصح من الاقوال وقيل رواية العدل تعديل مطلقا لان الظاهر انه لا يروي الا عن عدل وقيل ليست بتعديل مطلقا لكثرة من نراه يروي ولا يفكر فيمن يروي عنه **ووجه الترتيب** ان الشهادة يحتاط فيها فلا يحكم الحاكم بها الا مع قوة ظنه بالعدالة بخلاف الاخبار بها فانه يجاب نفع من لا يبلغ ما عنده ما عند الحاكم من قوة الظن بها **والتصريح** بها وبسببها اقوى من تضمينها بالالتزام **والعمل اقوى** من الرواية وهو ظاهر **هذه طرق التعديل** **واما** طرق الجرح فالجارح اما ان يصرح بسبب الجرح او لا الاول متفق عليه والثاني مختلف فيه كما عرفت **ولا يجرح بترك العمل بشهادة** شاهد **او رواية** راو لجواز ان تركا او تقلا ولا يترتب عليهما اثرهما لمعارض كرواية او شهادة اخرى او فقد شرط اخر غير العدالة كعدم ضبط او غلبة نسيان **ولا يجرح ايضا بتدليس** وقع من الراوي اذا لم يسم شيخا وسمى بيانه فربان شاء الله تعالى **واما الحد** للشاهد في شهادة الزنا لاختلال النصاب المعتبر فيها وهو الاربعة **فجارح على المختار** ذكره الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام قال **ولا اظن احدا** من اهل المذهب يخالف في ذلك والوجه انه ممنوع من اداء الشهادة مع اختلال النصاب فاقدامه عليها جناية معصية مخلة بالعدالة **مسألة** رواية كافر التصريح لا تقبل اتفاقا ومن قبل شهادة بعضهم على بعض مطلقا او مع اتحاد الملة او على المسلمين مع الضرورة لا يقبل روايتهم وكذلك فاسق التصريح غير مقبول بالاتفاق **وقد اختلف في** قبول رواية **المتأول** اي كافر التأويل وهو من اتى من اهل القبلة بما يوجب الكفر غير متعمد كالمشبهة وفاسق التأويل وهو من اتى من اهل القبلة بما يوجب الفسق غير متعمد كالبغاة **فقيل يقبل** كافر التأويل وفاسقه في روايته وشهادته بشرط ان يكون في مذهبه **محرم الكذب** لا كالخطابية والرافضة وبعض السالمية وهذا قول بعض ائمتنا وابي الحسين والعراقي وجمهور الفقهاء قال ابو طالب والاقرب من طريقة من يقبل خبر المتأول في الكفر ويقبل شهادته انه لا يقول بكفر المتمسك بالشهادتين وان اعتقد مذهبا فاسدة من طريق التأويل اذ لا نعرف في اهل العلم من يقطع على رجل بالكفر ثم يقبل حديثه وشهادته انتهى

كلامه وهو ما اراده ابن الحاجب بقوله كالكافر عند المكفر وقال مالك وابو علي وابو هاشم والقاضي ابو بكر الباقلاني لا يقبل ونقله الآمدي عن الاكثرين وجزم به ابن الحاجب وفي كلام ابي طالب مع قوله بان هذه المسألة محتملة للنظر ميل الى تقوية كلام الرادين ونقل عن القاضي عبد الجبار قبول رواية فاسق التأويل دون كافره **احتج** القابلون باجماع الصدر الاول من الصحابة والتابعين على ذلك بيانه ما اشار اليه بقوله **للقطع بحدوث الكفر والفسوق في زمان الصحابة** كما نقل ان معوية اول من زعم ان الله تعالى يريد افعال العباد كلها اول ائمة الجبرة وحدث منه وشاع في ملوك بني مروان حتى عظمت به الفتنة **وكفعل الخوارج والبغاة** المعلوم بالتواتر والمعروف من احوال الصحابة جماعتهم ان شهادتهم كانت تقبل واخبارهم لا ترد اذ لو رد شيء من ذلك لنقل كما نقل سائر الاحوال المتعلقة بمنازعة بعضهم لبعض لكنه **لم ينقل رد خبرهم وشهادتهم كسائر احوالهم** المنقولة عنهم **فكان اجماعا** على قبول خبر المتأول وهو المطلوب **واجيب بمنع اداء اساب شهادة او خبر لدى مخالفيه** وذلك لانه لم يثبت ان احدا من هؤلاء المتأولين ادى شهادة او روى خبرا عند من يعتقد فسقه وظهور ذلك ظهورا يقتضي ان ينقل ما جرى فيه من رد او قبول فقولهم لو رد شيء من ذلك لنقل غير صحيح لان وجوب نقله مترتب على وقوعه وهو لم يقع كيف يجب نقل رده او قبوله ولئن سلم وقوعه فلا نسلم ان رده لم ينقل كيف وقد روى مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين قال لم يكونوا يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم فينظر الى اهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر الى اهل البدع فلا يؤخذ حديثهم ولو سلم اداؤه عند بعض منهم وقبوله فلا نسلم قبول الكل فلا هذه الحالة **احتج الرادون** لخبر المتأول وشهادته بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والمتأول فاسق لو صرح فسقه فلا يقبل **واجيب** بقوله **هو ظاهر** يعني ان الآية ليست نصا في دخول فاسق التأويل وغاية ما يفيده الرادون دخوله في الفاسق وما ذكره من الاجماع نص في محل النزاع فالعمل به جمع بين الدليلين **واحتج** الرادون ثانيا بانه قد ثبت بالاجماع ان الكفر والفسق مانعان من قبول الحديث والشهادة فلا يقبل المتأول فيهما اذ لا احد من اهل العلم يقطع على كفر غيره او فسقه ثم يقبل حديثه وشهادته وانما يقبل منه من يعتقد ان تأويله قد اخرجه عن الكفر **قلنا** ثبت انهما مدار الحكم **فيلزمهما** اي الكفر والفسق تصريحا وتأويلا **سلب اهليته** يعني ايهما نقصان منصب اهلية قبول الرواية والشهادة وهذا مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني قال في حواشي الفصول وقول يحيى عليه السلام بجواز الصلاة في ثوب شهد بنجاسته فاسقان ولو كانا صدوقين غير متهمين يدل على انه يختار هذا القول **وقيل** بل هما **مظنة تهمة** وهذا مذهب ابي حنيفة قالوا ولذلك قبل شهادة بعضهم على بعض **وقيل** ان **الكفر** نقصان **وسلب للاهلية والفسق** ليس كذلك بل موجب للرد لانه **مظنة تهمة** وهذا مذهب الشافعي قال العراقي وهذا هو الاظهر على الظن عندنا ولا اشكال ان الحكمة في وجوب رد الشهادة والرواية هي التهمة والقائلون بان الكفر والفسق سلب للاهلية لا ينفون ذلك وانما يذهبون بان التهمة لما كانت خفية مستترة نيط الحكم بوصف ظاهر منضبط كالكفر والفسق والقرابة على راي فسوى وجدت التهمة معها ام لا كما في شهادة الوالد لاحد ولديه على الاخر فانها لا تقبل عند المخالف وان لم يتهم وابو حنيفة لا يعلق الحكم بالوصف اذا انتفت التهمة كما في المتأول المحتاط **وفائدة الخلاف** تظهر في كافر التأويل

وفاسقة فالقائلون بانها سلب اهليته يردونهما والقائلون بانها مظنة تهمة يقبلون المتحفظ منها في دينه المحرم للكذب لارتفاع التهمة وان فعل ما يوجب كفرا او فسقا جهلا منه بكونه موجبهما فقوله نعم من اقدم جاهلا على معصية لم يقبل على الاول لا الثاني يحتمل المتأول كما ذكرناه والجاهل لكون ما اقدم عليه معصية مظنونا او مقطوعا والاول كشرب المثلث والثاني كشرب الخمر وقيل لا يقبل ومن يقبل في المظنون دون المقطوع واما المقدم على الفسق عالما فلا يقبل قطعا واما اذا وقع خلاف من العلماء لم يقطع بعضهم بتكفير الاخرين اللذين هما الكفر والفسق اي لم يحكم كل طايفة بكفر الاخرى ولا فسقها وذلك كما وقع في بعض مسائل الاصول من الخلاف بين اهل البيت عليهم السلام والمعتزلة في الصفات واثبات الذوات في العدم وغيرها كما وقع في بعض مسائل الفروع من الخلاف في المسائل المختلف فيها مثل نكاح المتعة وشرب النبيذ فلا يمنع ذلك من رواية الاخر ولا شهادته اتفاقا بين المسلمين مسئلة اختلف في عدالة الصحابة على اربعة اقوال اولها قوله وقيل الصحابة كلهم عدول مطلقا وما كان بينهم من الاختلاف والشقاق فمحمول على الاجتهاد وهذا قول جمهور الفقهاء وجماعة المحدثين بدليل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله صلى الله عليه واله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ونحوهما مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله صلى الله عليه واله وسلم خير القرون قرني الحديث المتقدم وثانيها قوله وقيل هم كغيرهم ممن بعدهم من القرون فيهم العدل وغير العدل وهذا قول القاضي ابي بكر الباقلاني وذلك لما كان بينهم من المجادلات والخصومات والفتن وقدح بعضهم في بعض وقد ومن بحث ونظر في اخبارهم وسيرهم علم ذلك قطعا وثالثها قوله وقيل كلهم عدول الى حين ظهور الفتن بين علي عليه السلام وبين معوية واما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها لعدم تعين الفاسق من الفريقين وهذا قول عمرو بن عبيد ورابعها ما اختاره بعض ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة وهو قوله وقيل هم عدول الا من ظهر فسقه ولم يتب كمن قاتل عليا عليه السلام لعصمتنا بعصمتهم من احوالهم بالسلامة الى وقت ظهور الفسق منهم والبغي من بعضهم على بعض ويناسب هذا القول ما رواه مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين اذا عرفت ذلك فالقائل بعدالتهم مطلقا او الى وقت معين لا يحتاج الى البحث عن احوالهم مطلقا او الى الوقت المعين والقائل بكونهم كغيرهم يحتاج الى البحث عن احوالهم كاحوال غيرهم وهذه مسئلة ينبني عليها اكثر الاحكام الشرعية فلا ينبغي للمجتهد ان يقتصر فيها على اول نظر بل يبالغ في البحث والطلب حتى يدرك ما هو الحق من هذه الاقوال فان من سلم من داء التقليد والعصبية اذا حقق نظره في هذه المسئلة علم حقيقتها باطلها على انفسنا وقد اختلف فيمن يطلق عليه لفظ الصحابي وهو واحد الصحابة فقال ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة وجمهور الاصوليين الصحابي من طالت صحبته له صلى الله عليه واله وسلم متبعا له اما في حيوته فقط وهو راى الاكثر منهم لان الصحبة اللغوية انما تفيد الاتباع في حال الحضور فقط وهذا بناء على الاغلب ان من صحب غيره يتبعه فيما يحب والا ففي التحقيق ان الصاحب من كثرت ملازمته لغيره بحيث يرتب الخبر به ودفع الشر عنه وان لم يتبعه في عقايده ودينه وقوله واما في حيوته وبعد وفاته كما هو راى اقلهم لان هذا الاسم بحسب العظم

ولا يستحقه الا الذي لم يتغير بعده وظاهر المتن مع القول الاول كما لا يخفى ومن هنا حاله يسمى صحابيا وان تميز والحجة لهذا القول ما افاده قوله للعرف بانه انه لا يتبادر من قولك فلان صحب فلانا الا طول المكث معه والمجالسة والاستكثار من موافقته الاتي انه لا ينبغي من احص بعض العلماء صاحبا له الا اذا فعل قال ابو طالب عليه السلام ومن صحة هذا ان الوافدين على النبي صلى الله عليه واله وسلم لم يعدوا في جملة الصحابة لما لم يلازموه وقال ابن الصلاح روينا شعبة عن موسى السبلاني قال اتيت انس بن مالك فقلت هل بقي من اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم احد غيرك قال بقي ناس من الاعراب قد راوه اما من صحبه فلا وقيل هو من طالت مجالسته له صلى الله عليه واله وسلم متبعا له معه اي مع الرواية للحديث عنه صلى الله عليه واله وسلم وهو قول الجاحظ عمرو بن بحر وقيل هو من اقام بعده صلى الله عليه واله وسلم سنة او سنتين او غزا معه صلى الله عليه واله وسلم غزوة او غزوتين لحصول الملازمة والمكث مع ذلك وهذا قول ابن المسيب وقيل هو من راه صلى الله عليه واله وسلم اي مسلم راى النبي صلى الله عليه واله وسلم على ان العائد ضمير الفاعل او مسلم راه النبي صلى الله عليه واله وسلم على ان العائد ضمير المفعول ولاجل ما ذكرناه عبر بعض المصنفين عن هذا القول بلفظ الاجتماع وبعضهم بلفظ اللقاء وهذا قول اهل الحديث وبعض الفقهاء وذلك لقبولها اي الصحبة التقسيم الى الطول والقصر فيقال صحبه هذا طويله وصحبه هذا قصيره وفلان صحب فلانا كثيرا وفلانا قليلا من غير تكرار ولا نقض فكانت للقدر المشترك دفعا للمجاز والمشترك والاشتراك قلنا اتباع العرف اللغوي اولى وقد تقدم وما ذكروه من قبولها التقسيم [illegible] بالطول والقصر غير مقتض لما عرفت من ان الصحبة يتبادر منها اطلاقها طول الملازمة ولسنا نريد انه يتبادر على جهة النصوصية بل على جهة الظهور فالمتمسك له مع الاحتمال وبالقصر للدلالة لا انه على كونه ما صرف عن الظاهر فلا يلزم تكرار ولا نقض هذا تحقيق الخلاف في معنى لفظ الصحابي والحق فيه ما افاده الامام الناطق بالحق ابو طالب عليه السلام حيث يقول واعلم انه ليس بمستبعد ان يقال ان العرف وان كان يقتضي في هذا الاسم الذي هو قولنا فلان من اصحاب فلان طول الصحبة على العموم فقد حصل فيمن يضاف الى النبي صلى الله عليه واله وسلم ويوصف بانه من اصحابه عرف ثان خاص من جهة العلماء بالحديث لا يمتنع ان يقال انما يقتضي استعمال هذا الاسم في كل من لقي النبي صلى الله عليه واله وسلم وروى عنه وان قلت صحبته وهذا يقتضي ان لا يمتنع حمله على التعارف المستانف الذي يتعارف به اهل الحديث انتهى كلامه قلت واذا كانت ثمرة الصحبة المتابعة في الاقوال والافعال فلا شك انه يحصل بمجرد الاجتماع به صلى الله عليه واله وسلم من الالطاف العائدة لصاحبها الى الخير الابدي ما لا يحصل بالاجتماع الطويل بسائر الفضلاء ولذلك كان من بعث منهم خير القرون وطريق معرفته اي الصحابي التواتر كالعشرة فان من بحث عن حالاته وحالاتهم علم بالتواتر انهم صحابيون او الاحاد كسامة بن اخدر ربيب وحكم بن معقر ومطر بن عكامس من عدل غيره اي غير المشهود له بالصحبة لان الصحبة اللغوية انما تفيد الاتباع وهو ظاهر ولا خلاف في قبوله او نفسه بان يخبر عن نفسه بانه صحابي وهو مقبول على المختار لان عدالته تسند القبول فاخباره بما يخصه وما لا يخصه سوا وقد منع اهل الظاهر من قبوله لانه يثبت لنفسه منزلة فلم يقبل قوله كالشاهد لنفسه وفرق بان الشاهد يثبت لنفسه حقا على غيره بخلاف المخبر بانه صحابي ويسائله اي الصحابي لفوائد منها يتعلق بما نحن فيه منها قوله للفصل بين المنقطع من الاخبار وغيره ولا يمكن الفصل بين المنقطع والمتصل الا بمعرفته والمراد

فالمنقطع ما ذكره ابن عبد البر رحمه الله من انه ما لا يتصل اسناده سواء كان يعزى الى النبي صلى الله عليه وآله
وسلم او الى غيره فاذا قال من لم يكن صحابيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علمنا انه منقطع ومنها انه قد
انقرض العصر المشترط في الاجماع عند بعضهم فاذا انقرض آخر الصحابة من غير ظهور مخالف لهم فيما
اجمعوا عليه انعقد اجماعهم وحرمت مخالفتهم ومنها معرفة التاريخ والتمييز بين الصحابي والتابعي فيما
يصح فيها ولم يصح فوائد تظهر في النسخ والترجيح ان شاء الله تعالى ومنها ولم للخلاف في ما يروي عن
الصحابي من اقواله وافعاله لان من الناس من يرى انها حجة كما سبق ومنهم من يرى اذا عمل الصحابي
بخلاف ما روى الاعتماد على عمله دون روايته قالوا لانه لو لم يفهم ذلك من قصد الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم لما عمل بخلاف ما رواه ومنها الخلاف في عدالته كما سبق ومنها الخلاف في جواز تقليده
فان من الناس من يقول بجواز تقليد المجتهد للصحابي كما يجيء ان شاء الله تعالى وغير ذلك من الفوائد مثل
مخالفة حكمه فيما اذا قال امرنا بكذا او من السنة كذا او نحو ذلك لحكم غيره من التابعين ومن بعدهم ومنها
اي من الصفات المعتبرة في قبول اخبار الآحاد رجحان الضبط من الراوي على السهو والمراد بالضبط
قوة الحفظ بحيث لا يزول ما سمعه عن خاطره بسرعة وذلك ليحصل الظن الذي هو شرط العمل كما عرفت
اذ لو كان سهوه اكثر من ضبطه او مساويا لم يحصل وقال الامام يحيى بن حمزة عليه السلام فمن استوى فيه
الضبط والسهو ولم يرجح احدهما على الآخر وهذا فيه خلاف فمذهب الشافعي الى انه مقبول بكل حال الا
ان يعلم سهوه فيه ولجماعة من الفقهاء ومنهم من رده وهو رأي الشيخ ابي الحسين ومنهم من قال انه
في موضع الاجتهاد وهو رأي بعض ائمة الزيدية قال وهو المختار عندنا لان الاعتبار في ذلك انما هو
بغلبة الظن وهو الذي نريده بالاجتهاد وههنا صفات اعتبرت في الشهادة على خلاف فيها
ولم يعتبر في الرواية مع اعتبار بعضهم لبعضها وقد نبها بقوله ولا يشترط في الراوي حرية اتفاقا
وان شرطها بعضهم في الشهادة كابي حنيفة والشافعي ومالك او ذكورية الا ما شهر من اجماع الصحابة
على قبول اخبار النساء او بصر فيقبل رواية الاعمى ولهذا كانت الصحابة يروون عن عائشة مع انهم كانوا
يروون شخصها لهم في حجبها كالعمى او عدم قرابة فيجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس لاتفاق الصحابة
على ذلك ولان حكم الرواية عام لا يختص بواحد معين حتى تكون القرابة مؤثرة فيه او عدم عداوة
لما قلنا في القرابة وان كانت هذه كلها مانعة من قبول الشهادة اتفاقا في بعض ومع الخلاف في بعض
لما عرفت من ان امر الشهادة احتيط فيها بالاحتياط لعموم البواعث عليها من الطمع والاعتناء بامر الخصومات
ولكثرة المساهلة فيها دون الرواية وفي كلام الفصول والشارح المحقق لمختصر المنتهى ما يفهم ان في كل
من الذكورية والبصر وعدم القرابة وعدم العداوة قائلا باعتبارها في قبول الرواية او عدد عطف على
حرية يعني لا يشترط في الراوي عدد فيكفي الواحد العدل وان لم يكف في الشهادة واشترطه ابو علي
الجبائي قال لا بد ان يروي على مذهبه عدلان عن عدلين حتى ينتهي الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وحكي عنه القاضي في الشرح انه لا يقبل في الزنا الاخبار اربعة كالشهادة عليه وذلك كله ان لم يوافق
ما رواه الواحد العدل ظاهرا من كتاب او سنة متواترة او لم يعمل به بعض الصحابة او لم ينتشر
فيهم من غير انكار اما اذا حصل احد هذه الاسباب فانه موافق في قبول خبر الواحد وحجته ما روي
ان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيرة بن شعبة بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعطى الجدة السدس حتى اخبره محمد
بن مسلمة بذلك وعمر لم يعمل بخبر ابي موسى الاشعري في الاستئذان حتى شهد معه ابو سعيد ولم يقبلا

في خلافتهما خبر عثمان بن عفان فيما اخبره من اذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في رد الحكم
بن ابي العاص طريد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى المدينة والجواب كما تقدم وقوله او
فقه ان خالف القياس عطف على حرية ايضا يعني لا يشترط في الراوي ان يكون فقيها سواء
وافق خبره القياس او خالفه خلافا لابي حنيفة فانه اشترط في المخبر بخلاف القياس ان يكون
فقيها ووجهه ان النقل بالمعنى كان مستفيضا في الصحابة فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن
ان يفوته شيء من المعاني فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة قالوا واما
المعروفون بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة
وغيرهم فان حديثهم مقبول وافق القياس او خالفه ومثلوا لغير الفقيه بابي هريرة وانس
ووجه الجمهور ما اخرج احمد بن حنبل في مسنده وابن ماجه عن ابي عنه صلى الله عليه وآله
وسلم انه قال نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها ثم بلغها عني فرب حامل فقه غير فقيه ورب
حامل فقه الى من هو افقه منه واخرج احمد في مسنده وابن ماجه والحاكم في مستدركه عن جبير
بن مطعم وابو داود وابن ماجه عن زيد بن ثابت والترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود عنه صلى الله
عليه وآله وسلم انه قال نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها وحفظها ثم اداها الى من لم يسمعها فرب
حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ثلاث لا يغل عليهن قلب امرئ
مسلم اخلاص العمل لله تعالى والنصح لائمة المسلمين ولزوم جماعتهم فان دعوتهم تحوط من ورائهم
واخرج الترمذي عن زيد بن ثابت نضر الله امرءا سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره فرب
حامل فقه الى من هو افقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه والحديث في هذا المعنى متسع
وظاهره الشمول لمخالف القياس وموافقه فلا بما ومن التوجيه بالرأي وايضا المعتبر ظن الصدق
والفرض الذي ثمرته وقوله او اكثارا او معرفة نسب او علم بعربية او معنى الحديث يعني لا يشترط
هذه الاشياء فيقبل غير المكثر في الحديث كالمكثر بل لا يبعد ترجيح خبر المقل لان المكثر يكثر فيه
الغلط والسهو بخلاف المقل ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم اياكم وكثرة الحديث عني فمن
قال علي فليقل حقا او صدقا ومن تقول علي ما لم اقل فليتبوأ مقعده من النار اخرجه ابن ماجه
والحاكم في المستدرك عن ابي قتادة ويقبل غير المعروف نسبه اذ لا دخل لمعرفة النسب في الصدق
وغير العالم بالعربية او معنى الحديث لما سبق في قبول غير الفقيه مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما
اخرجه احمد والترمذي وابن حبان عن ابن مسعود رب مبلغ اوعى من سامع اي افهم للحديث
واحفظ واما الثاني من شرائط التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به وهو ما يرجع الى الخبر نفسه
وهو اللفظ فعقد مسائل تحت مسألة في الكلام في لفظ الصحابي اما لفظ الصحابي فدرجات
متفاوتة فوق وضعها اعلاها ان يقول الصحابي سمعته صلى الله عليه وآله وسلم يقول او حدثني
او اخبرني بكذا او نحوها كانبأني او شافهني وانما كانت اعلى الدرجات لكون هذه الصيغ نصوصا
في الاتصال وعدم الواسطة وهو مقبول اتفاقا المرتبة الثانية قوله قال رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم والجمهور على انه حجة لان الظاهر المشافهة وقيل قول الصحابي قال يحتمل الواسطة
فيكون مرسلا فلا يكون حجة وهذا مذهب ابي بكر القاضي ابي بكر الباقلاني لانه قال ان قلنا الصحابة
كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا وقد عرفت انه يقول انهم كغيرهم من الامة المرتبة الثالثة

بكذا او نهي عن كذا وانما كانت دون الثالثة لاشتراكهما في احتمال
قوله ثم امر صلى الله عليه واله وسلم قيل يحمل اعتماد ما ليس بامر امرا السعد
الوسط واختصاص هذه باحتمال اخر بينه بقوله
المعاني التي يستعمل فيها صيغة الامر وايضا يحتمل ان يكون امر الكل او البعض وعلى كل واحد يحتمل
الدوام وغيره **والجمهور** على انه حجة لان الصحابي عدل عارف باللسان فلا يطلق ذلك الا بعد
التحقيق وتوقف الرازي في القبول وضعف صاحب الحاصل كونها حجة ولا يسكان قول الصحابي
المرتبة الرابعة قوله سمعته عليه السلام امر ونهى اولى من قوله امر لانتفا احتمال الوسط
ثم امرنا او نهينا او اوجب او حرم قيل يحمل ما يعتقد من الوسط واعتقاد ما ليس بامر
امرا والتعميم والتخصيص والدوام وغيره ويختص باحتمال اخر وهو انه اى الامر غيره عليه
السلام من الخلفا واكابر الصحابة ويحتمل ان يكون الايجاب والتحريم استنباطا من قائله ولهذا
نقل عن الكرخي والصيرفي انها متردده بين صدور الامر منه صلى الله عليه واله وسلم او من الائمة
او من الخلفا والولاة ووافق الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام من امرنا واوجب
فقطع بكون الاول حجة وشرط في الثاني ان لا يكون للاجتهاد فيه مسرح لتجويز ان يرى الوجوب
بطريق الاجتهاد **والجمهور** على انه حجة مطلقا لان الظاهر فيمن تابع اميرا وقال امرنا
بكذا ان الامر هو المتبوع ولان الصحابي بصدد بيان الشرع وتعليمه فتعين بحسب الظاهر
ان الامر من يصدر عنه الشرع وهو الرسول صلى الله عليه واله وسلم وكلام الامام يحيى بن حمزة عليه
السلام في المعيار موافق للجمهور وقد نقل عنه صاحب الفصول تفصيلا فيطلب
تصحيحه **المرتبة الخامسة** قوله من السنة كذا والاكثر على انها سنة الرسول صلى الله
عليه واله وسلم وانه مرفوع لانه المتبادر عند الاطلاق وقد نقل عن سالم التابعي احد الفقها
السبعة من اهل المدينة عن الصحابة انهم اذا اطلقوا السنة لا يريدون بها الا سنة النبي صلى الله
عليه واله وسلم وكانت هذه دون ما قبلها اذ فيها احتمال الوسط واعتقاد ما ليس بسنة سنة مع
احتمال اخر قوي وهو قوله قيل يحتمل سنة الخلفا وقوته لكثرة استعمال السنة في مطلق الكرم
الطريقة **المرتبة السادسة** قوله عنه عليه السلام والمختار وعليه الاكثر انها حجة
لكونها ظاهرة في السماع منه صلى الله عليه واله وسلم وان كانت دون ما قبلها لكثرة استعمالها
في الوسط ولذلك تقوى احتمال الوسط فلا يكون حجة ان لم يقبل المرسل **المرتبة السابعة**
قوله كنا نفعل وكانوا يفعلون وهو حجة على الصحيح لظهور فعله في زمانه عليه السلام
وعلمه به ووافق ابو طالب عليه السلام من كنا نفعل وكانوا يفعلون فحمل الاول على تقريره صلى
الله عليه واله وسلم والثاني على الاجماع قال وانما قلنا ذلك لان الخبر اذا لم يقصد به تعريف كون فعله
حجة فانه يجري مجرى الحكاية التي لا يتعلق بها حكم مستفاد منه والمعلوم من حال الراوي انه انما
يذكر ذلك لقصد الغير بما يقتضيه من الحكم قيل يحتمل خلافهما لجواز ان لا يكون في زمانه صلى الله
عليه واله وسلم او كان ولم يعلم به فلا حجة فيه وهو خلاف الظاهر اذ الصحابي العدل الذي هو
بصدد تعليم الشرائع يبعد ان يقول ذلك ولم يكن حجة فان قال الصحابي كنا نفعل في عهده
او كانوا يفعلون في عهده فهو اقوى من الاطلاق لسقوط الاحتمال الاول وكلام البيضاوي
والسبكي يقضي بانه لا يكون حجة الا مع التقييد بعهد الرسول صلى الله عليه واله وسلم وجزم به ابن الصلاح

في الدارمي من حديث عائشة ان امراة استفتت على عهد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فاتت ... قالت ... النبي صلى الله عليه واله وسلم ... امرها قال لا احد ... فقال ... ان لا ... الطهر ... لها ... وتحل لها ... تغتسل للصبح

هذا التفصيل مذكور في الحاوي وقد نسب اليه في حاشية الفصول

باقي ... شرح قوله ان ... المحاسن ... ان ذلك ... العلم ... اصحيت ... المعتمد

وقال انه لا خلاف فيما اذا قال كنا نفعل ولم يضفه بعهد النبي صلى الله عليه واله وسلم في انه موقوف
وفي دعوى الاجماع نظر فان مقتضى كلام ابي طالب والرازي والامدي ورواية الفصول عن الجمهور
الرفع من دون ذكر عهده صلى الله عليه واله وسلم وبه صرح ابو عبد الله الحاكم وحكاه النووي عن
كثير من الفقها وقال انه قوي من حيث المعنى والوجه في كون هذه المرتبة اضعف مما قبلها قوة الاحتمال
فيها وقوله **والكل بخلاف الظاهر** راجع الى جميع ما ذكره المانعون لحجية ما عدا المرتبة الاولى من
الاحتمالات **واعلم** انه اذا ذكر الصحابي حكما فان كانت طريق الاجتهاد عليه ظاهرة فلا خلاف
في انه محمول على الاجتهاد سوا كان الصحابي من اهل الاجتهاد ام لا وانه لا يكون حجة الا عند
من يقول بان قول الصحابي حجة على غيره كما تقدم وقد اختلف في ذكر الصحابي حكما لا يعرف الا
بالتوقيف من الشارع من جهة الكتاب او السنة **كالمقادير** وذلك نحو ان يقول صحابي نصاب
الخضروات في الزكوة ما قيمته مائتا درهم **وغيرها** كالحدود والابدال وذلك نحو ان يقول يجب
الاتيان بما به حلده ومن لم يجد ماء ولا ترابا فليتيمم بما صعد على الارض **فقيل** يجب حمله على انه
بتوقيف من الشارع وليس من الاجتهاد في شي فيكون حجة وهذا راي اصحاب ابي حنيفة **وقيل**
يحمل على التوقيف **ان لم يكن الصحابي من اهل الاجتهاد** وهذا قول الشيخ ابي الحسن الكرخي وحمل
على هذا الاصل ما روي عن انس انه قال في الحيض انه ثلاث اربع خمس ست سبع ثمان
تسع عشر قال فدل ذلك على انه عرف من جهة التوقيف ان اقله ثلاث واكثره عشر لانه لم يكن من
اهل الاجتهاد فيحمل على انه قال ذلك من طريقة قال ولا يلزم على هذا ما روي عن عطا انه قال في اقل
الحيض انه يوم وليلة على ما ذهب اليه الشافعي لان عطا كان من اهل الاجتهاد **والصحيح** الذي
عليه ائمتنا عليهم السلام والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري انه **ان لم يكن للاجتهاد فيه**
مسرح بوجه من الوجوه **فتوقيف** محمول على نص سمعه وذلك نحو ان يقول من فعل كذا فله كذا
ثوابا وعليه كذا عقابا كما روي عن ابن مسعود انه قال ذو اللسانين في الدنيا له لسانان من نار يوم
القيمة اخرجه ابن عساكر **والا** يكن كذلك بل امكن حمله على الاجتهاد كالمقادير والحدود والابدال
فالظاهر الاجتهاد اما ان كان الصحابي القائل من اهل الاجتهاد فالوجه ظاهر واما ان لم يكن من
اهله فغير ممتنع ان يكون قد اخذه عن بعض المجتهدين فحكاه فلا يكون في اطلاقه دلالة على انه قاله
من جهة التوقيف **مسالة** **وروايته** غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم لها مراتب في
القوة ايضا ولكل مرتبة منها الفاظ وقد وضعها على الترتيب فكل مرتبة اقوى مما بعدها **فالمرتبة**
الاولى قوله **اما السماع من الشيخ** يعني ان الرواية من غير الصحابي اما لانه سمع من شيخه بقراءة او غير
وهذه المرتبة التي هي السماع من الشيخ اقوى المراتب في الاصح وعليه الجمهور ونقل عن ابي حنيفة
وابن ابي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروي ذلك عن مالك ايضا وعنه
وعن غيره انهما سوا وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم علما الحجاز والكوفة ومذهب
مالك واصحابه واشياخه من علما المدينة ومذهب البخاري والوجه في ترجيح السماع انه كثر اسما
من الشيخ عما يعرض عليه بخلاف بالطلبة وتحدث به **فيقول** السامع **حدثني واخبرني**
وحدثنا واخبرنا وقال لي اولنا وذكر لي اولنا **ان قصد** الشيخ بالحديث سواه قصده وحده
او مع غيره الا ان الاحسن ان يقول ان لم يكن معه غيره حدثني واخبرني وان كان معه غيره حدثنا

واخبرنا والا فيقصده بالحديث فأخبر يعبر به وحدثنا وسمعت وهذه الالفاظ بعضها ارفع
من بعض ذكر الحافظ ابو بكر الخطيب ان ارفعها سمعت ثم حدثنا وحدثني ثم اخبرنا لانه لا يكاد
احد يقول في احاديث الاجازة ولا فيما ليس سماعا سمعت وكان بعض العلماء يقول فيما اجيز له حدثنا
وروي عن الحسن انه كان يقول حدثنا ابو هريرة ولم يسمع عنه شيئا ولانه قد شاع تخصيص اخبرنا
بما قرئ على الشيخ فكان حدثنا ارفع منه ولقوة اشعار حدثنا بالنطق والمشافهة قال ابن الصلاح
وحدثنا واخبرنا ارفع من سمعت من جهة اخرى وهو انه ليس في سمعت دلالة على ان الشيخ
رواه الحديث وخاطبه به بخلاف حدثنا واخبرنا واما قال وذكر لي او لنا فهو من قبيل حدثنا لكن
تقع احيانا في المذاكرات والمناظرات واوضع العبارات في ذلك ان يقول قال فلان او ذكر
فلان من دون لفظ لي او لنا لما مر من الاحتمالات في **المرتبة الثانية** قوله او قراءة
عليه واكثر المحدثين يسمي هذه عرضا لان القارئ يعرض على الشيخ ما يقرؤه قائلا للشيخ هل
سمعت فقال الشيخ نعم سمعت ما قرأت علي او الامر كما قرئ علي او نحو ذلك او اشار الشيخ
برأسه او اصبعه او سكت الشيخ حتى قال له القارئ هل سمعت فلم يشر بشيء اصلا فطلب القارئ
الاجازة من الشيخ يعني ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه والا لانكر او لم يقل القارئ للشيخ
هل سمعت بل على القرينة والاجابة لقرينة فللقارئ في هذه كلها ان يروي عند عامة المحدثين
والفقهاء وبعض الظاهرية يشترطون اقرار الشيخ عند تمام السماع بان يقول نعم جوابا لقول
القارئ هل سمعت او هو كما قرأته عليك فيقول حدثنا او اخبرنا مقيدا بلفظ قراءة عليه
واجود العبارات واسلمها ان يقول قرأت على فلان وفي الاطلاق خلاف فمنهم من منع
منه على الاطلاق وقيل انه قول احمد بن حنبل والنسائي وغيرهما وصححه الغزالي والآمدي تبعا
للمتكلمين ومنهم من اجازه على الاطلاق وقيل انه مذهب معظم الحجازيين والكوفيين والزهري
ومالك وسفيان بن عيينة وغيرهم وهو مذهب البخاري صاحب الصحيح ومنهم من قال
بالمنع من اطلاق حدثنا وبجواز اطلاق اخبرنا وهو مذهب الشافعي واصحابه ونقل عن مسلم صاحب
الصحيح وذكر صاحب كتاب الانصاف ان هذا مذهب الاكثر من اصحاب الحديث الذين لا يحصيهم
احد وانهم جعلوا اخبرنا علما يقوم مقام قرأت عليه لا انه لفظ به قال ومن كان يقول به من اهل
زماننا ابو عبد الرحمن النسائي وغيره وقال ابن الصلاح الفرق بينهما هو الشائع الغالب على اهل
الحديث والاحتجاج لذلك من اللغة عناء وتكلف وخير ما يقال فيه اصطلاح منهم ارادوا به
التمييز بين النوعين وتخصيص النوع الاول بحدثنا لقوة اشعاره بالنطق والمشافهة والله اعلم
ومن الناس من فصل تفصيلا آخر فجوز للقارئ ان قال للشيخ هل سمعت فيقول نعم ان يقول
سمعته مع اخبرني وحدثني من دون تقييد وان اشار الشيخ قال القارئ حدثني قراءة عليه
ولا يطلق لانه لم يسمع من الشيخ شيئا وان لم يشر بشيء اصلا قال القارئ اخبرني قراءة عليه دون
حدثني لما عرفت من كون حدثنا اقوى من اخبرنا او قراءة غيره اي قراءة غير الراوي على الشيخ المروي
عنه وهي في النوع والعبرة والخلاف فيها كالقراءة اي قراءة الراوي لا فرق بينهما في ذلك الا انه يقول
بدل قوله قرأت على فلان قرئ على فلان وانا اسمع فاقر به ولاجل الاستواء في القوة لم يجعل هذه
مرتبة برأسها وان كانت العبارة محتملة في **المرتبة الثالثة** قوله او كتابة الشيخ اليه

سواء كان حاضرا او غائبا وهي اما ان تقترن بالاجازة او لا فان لم تقترن فالصحيح المشهور بين اهل الحديث
والذي عليه اكثر الاصوليين انها اقوى من الاجازة وذهب آخرون منهم القاضي الماوردي الى انها في الباب
الاجازة اقوى منها وان اقترنت بالاجازة فاهل المذهب الثاني ينزلونها منزلة المناولة المقرونة بالاجازة
يقول المكتوب اليه في عبارته اخبرني وحدثني واخبرنا وحدثنا من غير تقييد وهذا رأي الاكثر من
علماء المحدثين واكابرهم وقال ابن الصلاح المختار فيها كتب الي فلان واخبرني بكذا مكاتبة او كتابة ونحو ذلك
قال وهذا هو اللائق بمذاهب اهل التحري والنزاهة **المرتبة الرابعة** قوله او اجازة اي
اجازة الشيخ وهي انواع في كل نوع منها خلاف وسنبين ذلك في بيان ان شاء الله تعالى وقد اختلف في الرواية
بها والذي عليه جماهير اهل العلم من المحدثين وغيرهم القول باباحة الرواية بها وعند ابي حنيفة وابي يوسف
وفي احدى الروايتين عن الشافعي المنع من جواز الرواية بها وعلى هذا القول جماعة من المحدثين والاصوليين
والشافعيين حتى قال بعضهم ان قول المحدث قد اجزت لك ان تروي عني تقديره قد اجزت لك ما لا يجوز
في الشرع لان الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع وقال بعض الظاهريين قال لغيره اجزت لك ان تروي عني ما لم
تسمع فكأنه يقول اجزت لك ان تكذب علي **ووجه** ما قاله الجمهور انه اذا اجاز الشيخ للمتصدي
للرواية ان يروي عن الشيخ جميع مروياته فقد اخبره بها جملة فهو كما لو اخبره بها تفصيلا
واخباره بها غير متوقف على التصريح نطقا كما في القراءة على الشيخ وانما الغرض حصول الافهام والفهم وذلك
يحصل بالاجازة المفهمة ثم انه كما تجوز الرواية بها يجب العمل بالمروي بها خلافا لبعض اهل الظاهر
ومن تابعهم في اجرائها مجرى المرسل ومنها المناولة في الاصح لان من شرطها ان تقترن بها الاجازة
على الاصح الصحيح **وصورتها** ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي
عن فلان اجزت لك روايته ثم يبقيه في يده تمليكا او الى ان ينسخه او يجيء الطالب الى الشيخ بكتاب من
حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ ثم يعيده ويقول اجزت لك روايته عني او اروه عني ويسمى عرض
المناولة واذا قلنا ان المناولة نوع من الاجازة فهذه اقوى انواعها على الاطلاق ولذا جعلها مالك
وغيره من ائمة الحديث محل السماع وقال بعض الناس انها ترفع من مراتب الرواية برأسها وانها
تجوز الرواية بها سواء اقترنت بالاجازة او لا وذلك لانها لا تخلو عن الاشعار بالاذن في الرواية فيقول
الراوي بطريق المناولة والاجازة على الصحيح الذي عليه اهل التحري والورع حدثني واخبرني وحدثنا
واخبرنا مقيدا بقوله مناولة او اجازة او اذنا او فيما اذن لي فيه او نحو ذلك او يقول اجاز لي او اجازني
او ناولني او ما اشبه ذلك وفي قوله على خلاف فيه يعني في وجوب التقييد فان بعض المحدثين منهم
الزهري ومالك اجازوا الاطلاق حدثنا واخبرنا في الرواية بالاجازة وجوزوا ان يقال في الرواية بالاجازة
انبأنا بالاتفاق بين المتأخرين من المحدثين واما متقدموهم فكان انبأنا عندهم بمثابة اخبرنا
والوجه عند المتأخرين ان العرف اطلاق الانباء على مطلق الاذن بالشيء والاعلام به ويقال
هذا الفضل نبئ عن العداوة والمحبة وقال نبؤك العنان ما هو كائن **والاجازة**
تجوز للموجودين وهي على انواع اولها الاجازة لمعين في معين نحو ان يقول اجزت لك ان تروي عني
كذا الكتاب الفلاني او ما اشتملت عليه فهرستي هذه وزعم بعضهم انه لا خلاف في جواز الرواية
بهذا النوع وانما الخلاف في غيره والظاهر الاطلاق وثانيها الاجازة لمعين في غير معين نحو ان يقول
اجزت لك او لكم جميع مسموعاتي او مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور على الجواز

واصحاب النقل وبالنهاية اجازة العموم كاجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني والخلاف في هذا النوع اقوى مما قبله وكثير من العلماء يميلون الى جواز اجازة العموم وان لم يستعملها احد من الذين يعتدى بهم وراتبهما اجازة المعدوم والنهاية اشار بقوله لا للنسل فلان اومن يوجد من بني فلان على الاصح من القولين لان الاجازة في حكم الاخبار بالمجاز جملة على ما قد منّاه فلا يصح للمعدوم كما لا يصح اخباره وذهب بعض المحدثين والاصوليين الى جوازها بناء على ان الاجازة اذن لا محادثه ويلزم على تجويزها لمن يوجد مطلقا ولا قائل به قال ابن الصلاح لو قدرنا انها اذن لم يصح للمعدوم كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه في حال لا يصح فيها المأذون فيه من المأذون له ومن الناس من يذهب الى جواز اجازة المعدوم معطوفا على الموجود كاجزت لك ولولدك او عقبك ما تناسلوا ومن الناس من يذهب الى جواز الاجازة للطفل الصغير من غير اعتبار سن التمييز وهو مبني على انها اذن ولا تجوز الاجازة لمن يوجد من المسلمين مطلقا اجماعا

المرتبة الخامسة قوله او عن خبار تسمى الوجادة وهي ان يقف على خط كتاب بخط شيخ فيه احاديث يرويها ولم يلقه او لقيه ولكن لم يسمعها منه فيقول الواقف على الخط وجدت وقرأت بخط فلان ويسوق الاسناد والمتن وقد استمر عليه العمل قديما وحديثا وهو من باب المنقطع والمرسل غير انه اخذ شوبا من الاتصال بقوله وجدت بخط فلان مسئلة اختلف الناس في قبول المرسل من الاحاديث على اقوال وهو ما سقط منه راو او اكثر كقول التابعي فان كان الساقط الصحابي فقط فهو مرسل اتفاقا وان كان غيره او معه غيره فكذلك عند الفقهاء والاصوليين وبعض المحدثين وبعضهم سمى ما سقط منه راو واحد غير صحابي منقطعا وما سقط منه اكثر معضلا ولا يسمى شيئا من هذين النوعين مرسلا ومن المرسل ما يرويه احداث الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ولم يسمعوه منه القول الاول القبول له مطلقا وهو راى جمهور ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة والحنفية والمالكية واحمد في اشهر الروايتين عنه والامدي وبعض اهل الحديث والثاني من الاقوال عدمه اي عدم القبول مطلقا وهو راى جمهور اهل الحديث الثالث قوله او من غير الصحابة فقط يعني انه لا يقبل المراسيل من غيرهم ويقبل منهم وهو قول الجمهور من المحدثين وذلك لان الجهالة بالصحابي غير قادحة بناء على القول بعدالتهم على الاطلاق ولهذا لم يعده بعضهم من اقسام المرسل وهذا التعليل يعلول لانها لو كانت غير قادحة للزم قبول مراسيل اكابر التابعين لان الظاهر ان لا واسطة فيها غير الصحابي وقد صرح الجماهير من اهل الحديث بعدم قبولها كما قال مسلم في صدر صحيحه المرسل من الروايات في اصل قولنا وقول اهل العلم بالاخبار ليس بحجة الرابع قوله او مع التابعين وائمة النقل يعني هذا القول هو عدم قبول المرسل من غير الصحابة والتابعين وائمة النقل واما مرسل هؤلاء فمقبول وهذا مذهب عيسى بن ابان وفي رواية به عنه انه يقبل مراسيل تابعي التابعين الخامس قوله او الشافعي رضي الله عنه يقبل المرسل اذا تاكد بما يغلب معه صدقه وذلك بامور منها انه يقبل من الرواة من يعرف انه لا يرسل الا عن عدل ومثل بمراسيل سعيد بن المسيب ومنها ما اشار اليه بقوله او عضده شيء من المرجحات وذلك اما قول صحابي او فعله او فعل الاكثر من الامة او قولهم ومنها قوله او اسنده غيره ومنها

قوله او ارسله غيره اذا كان الحديث مرسله وغيره مسند او مرسلا بعضه للشيوخ فانه يجب العمل بالمرسل وان لم يعمل المسند والمرسل الاخر حجة لضعف في سندها السادس قوله والمختار في قولين علب على الظن انه لا يرسل الا عن عدل الاصح فاذا قلنا ان المرسل مقصور على قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لم تعرفنا عدالته وضبطه وقلنا ما ارسله وان قلنا انه غير مقصور على قول التابعي فمرسلات الائمة المعروفين بالامانة والحفظ كالهادي الى الحق عليه السلام ومن في طبقته من ائمة اهل البيت عليهم السلام وغيرهم مقبوله وذلك لان من ظاهر احوال التقى والدين والامانة ينبغي ان يروي الاخبار الواردة في العبادات والاحكام الشرعية عن من لا يثق به من دون ان ينبه على ذلك ويدل عليه لان الغرض من روايتها الرجوع اليها والعمل بموجبها واما المرسلات التي نجدها في كتب المتاخرين من اصحابنا وغيرهم فانا اذا فتشنا عن اسانيدها وجدنا المجروح فيها اكثر الا ان يقال بقبول خبر المجهول ولا قائل به على الاطلاق فان ابا حنيفة لم يقبل بقبوله مطلقا بل الى تابعي التابعين لقوله صلى الله عليه واله وسلم خير القرون قرني الحديث ولذا اختلف هو وصاحباه فقضى بظاهر العدالة للمعروفة لتابعي التابعين لانها المدة لحوقهما بهم وهذا معنى قوله لان الظن واقع عنده اي عند من قال من لا يرسل الا عن عدل لا يتعداه الى مرسل غيره احتج القائلون للمراسيل على الاطلاق بقولهم اطبق الصحابة والتابعون على القبول من غير نكير الا ترى ان ابن عباس روى عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا ربا الا في النسيئة فلما بوحث في ذلك الخبر بانه سمعه من اسامة بن زيد وروي انه صلى الله عليه واله وسلم لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة ثم اخبر بانه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابو هريرة عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال من اصبح جنبا فلا صوم له ثم ذكر انه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابن عمر عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال من شيع جنازة فله قيراط من الاجر ومن مكث الى ان يدفن الميت فله قيراطان ثم اخبر بعد ذلك انه سمعه من ابي هريرة وروي عن البراء بن عازب انه قال ليس كلما نحدثكم به عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم سمعناه منه وانما سمعنا بعضه منه وسمعنا بعضه من غيره وقد ذكر اهل العلم بالتواريخ ان ابن عباس لم يسمع من النبي صلى الله عليه واله وسلم الا القليل من الحديث لصغر سنه وقد روى عنه صلى الله عليه واله وسلم الكثير ثم انه قد اشتهر واستفاض بالنقل الذي لا مرية فيه انه ما زال الارسال من الائمة والتابعين كابن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم ممن يطول ذكرهم وامر ادراجهم واشتهر قبوله من غير انكار منكر فكان اجماعا قلنا ما ذكرتموه من الاحتجاج صحيح ولكنه لا يستلزمها وقبولها لكل من وقع عنه الارسال كما هو المدعى وذلك لان من عرف دينه من الصحابة ومن بعدهم من التابعين والائمة لا يرسلون الا عمن ارتضوه في دينه وضبطه الا ترى انه اشتهر عن ابراهيم النخعي انه قال اذا حدثتكم عن رجل عن عبد الله فانما سمعته منه فقط واذا قلت لكم قال عبد الله فقد سمعته من جماعة عنه فاخبر انه لا يطلق القول عن عبد الله الا اذا قوي له انه قال ولهذا الوجه قال بعض الناس ان المرسل اقوى من المسند على ان الظاهر الاسناد في الصحابة فاذا قال صحابي قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فالظاهر المشافهة وبنى على ذلك ذهاب اكثر من ائمة الحديث وغيرهم الى ان الاسناد المعنعن اذا ثبتت ملاقاة من اضيفت اليهم العنعنة بعضهم لبعض من قبيل الاسناد المتصل

وايراد اهل الصحاح له في تصانيفهم وكاد ابن عبد البر يدعي اجماع اهل الحديث على ذلك وروى ابن
الصلاح دعوى الاجماع عليه عن بعض الحفاظ قال وهذا الكلام في التعبير بلفظ عن وما الحق به ان
يكون في التعبير بلفظ قال لما سبق قيل في الاحتجاج للقابلين للمراسيل ثانيا ارسال العدل يعطل
قلنا ان وقع ممن ذكرناه فهو مسلم ولا نطالب دعوى التعميم وان كان من غيرهم فيحتمل ان يقطع بوثوقه
بنفسهم وهو عن ثقة كما ذكرناه في كتب المناظرة احتج الرادون للمراسيل على الاطلاق بانه لو
قبل المرسل لقبل مع الشك واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة قوله لجواز ان لا يعدل من تركه
من الرواة لو سئل عن حاله واذا جاز عدم التعديل بقي الشك ولم يحصل الظن قلنا هذا اسلم في غير
ما ذكرنا ممن عرف منه انه لا يرسل الا عن عدل وهو ظاهر ومعتمد الآخرين في تصحيح ما اشترطوه
في قبول المرسل دعوى توقف الظن على حصول ما اشترطوه وذلك ظاهر لا يحتاج الى بيان ومنه
يعني من المرسل المنقطع وهو ما لم يتصل اسناده باي وجه سواء ترك ذكر الراوي من اول الاسناد
او وسطه او آخره الا ان الغالب استعماله فيمن دون التابعي عن الصحابي كمالك عن ابن عمر والمعلوم ما
حذف من مبدأ اسناده واحد فاكثر والمعضل بفتح الضاد وهو ما سقط من سنده اثنان فصاعدا
كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقول الشافعي قال ابن عمر كذا وقد عرفت ان ما ذكر
في تعريف المرسل شامل لهذه الانواع وانما خصصت بالذكر لان اهل الحديث يجعلونها انواعا متباينة
ومباينة للمرسل وقد بينا سابقا كلامهم في صدر المسئلة واختلف على اصل المانعين لقبول المرسل
في مسند المرسل يعني في حديث اسنده من عرف من شأنه الارسال هل يقبل ام لا والحق على
اصلهم قبوله لحصول شرطه قيل في الاحتجاج للرادين الاهمال من الراوي لاسم الرواة دليل الضعف
فيهم وعلى انه مقول بجواز الجهل بحيث يتهم اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم فالسكوت من الراوي
لمن علم ضعفه وتزكيته له خيانة منه وغش ولا يكون عدلا فلا يقبل ما اسنده قلنا لا نسلم ان
الترك لاسم الرواة لاجل الضعف اذ قد يترك للنسيان لاسمه او لايثار الاختصار من في السند
مع طي العدالة وما كان بعض التدليس داخلا في الارسال على ما سبق من تعريفه حسن ابتداؤه
فقال والتدليس يكون اما بتسمية الشيخ المروي عنه بغير المشهور من اسم او كنية او لقب
او نسبة الى قبيلة او بلد او صنعة او نحو ذلك وهذا النوع يسميه اهل الحديث تدليس الشيوخ
او يكون التدليس بسبب اسقاط لبعض رجال السند وهو نوعان احدهما ما يسميه المحدثون
تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقي الى شيخ شيخه بلفظ ان
او قال والثاني ما يسميه المحدثون تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة عن مدلس
وذكر الثقة بروايته عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الذي سمع من الثقة الاول الضعيف الذي
في السند فيكون رجال الاسناد كلهم ثقات وقد اختلف في قبول من شأنه التدليس ورد بعض
اهل الحديث والفقهاء حديث من دلس تدليس الاسناد او تدليس التسوية وجعلوه بالتدليس
مجروحا وسوى جماعة بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا واخبرنا او بلفظ محتمل كعن وقال
واشباههما وجمهورهم على التفصيل فيقبلون ما رواه بلفظ مبين للاتصال ويردون ما رواه
بلفظ محتمل واما تدليس الشيوخ فقال ابن الصلاح امره اخف ويختلف الحال في كراهته بحسب
الغرض الحامل عليه والصحيح في الجميع ما افاده المتن بقوله فان كانا اي المدلس بالتسمية بغير

المشهور

١٨١

المشهور والاسقاط لضعف في المسمى بغير اسمه او في المسقط من السند وعرض المدلس بذلك
قول تحسينه فغش منه يخرج به فلا يقبل ذلك الحديث منه ولا غيره والا يكن ذلك لاجل الضعف
بل لغرض آخر مثل كون الشيخ اصغر سنا من الراوي او شاركه في الرواية عن ذلك الشيخ جماعة من الاصاغر
او نحو ذلك فكالارسال في عدم الجرح به والخلاف في قبوله مسئلة ذهب الجمهور من
الفقهاء والمحدثين والاصوليين الى ان النقل للحديث بالمعنى جائز للعارف بمواقع الالفاظ واما
غيره فلا يجوز منه بالاتفاق وقيل لا يجوز نقله بالمعنى على الاطلاق بل اذا كان بلفظ مرادف اي
بدل كل لفظ بما يرادفه كابدال الاستطاعة بالقدرة والحظر بالتحريم وهو مذهب الخطيب وقيل
لا يجوز مطلقا واليه ذهب ابن سيرين وجماعة من السلف واختاره ابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة
واما ما نقل عن مالك من انه كان يمنع عن ابدال الباء التاء في بالله وتالله فهو محمول على المبالغة في
الاولى لجواز النقل بالمعنى عنده بالشرط المذكور واعلم ان هذا الخلاف ليس جاريا في ما
تضمنته بطون الورق الكتب اذ لا قائل بان لاحد ان يغير لفظا من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه
لفظا آخر بمعناه وانما رخص في الرواية بالمعنى من رخص لما كان عليهم في ضبط الالفاظ حفظا
والجمود عليها من الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الاوراق لنا في
الاحتجاج على جواز النقل بالمعنى للعارف انا نقطع انها نقلت عنه عليه السلام احاديث في
وقائع معينة بالفاظ متعددة مختلفة وتكرر ذلك وشاع وذاع من غير نكير فكان اجماعا على
الجواز ولنا ايضا انه روي عن ابن مسعود وابي الدرداء وانس رضي الله عنهم انهم كانوا
يقولون قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا او كما قال وذلك تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه
وان المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا احتج القائلون بالمذهب الثاني
بانه لا خطأ يقدر مع الاتيان باللفظ المرادف واما غيره فانا نقطع باختلاف العلماء في معاني
الالفاظ وتفاوتهم في تنبه بعضهم على ما لا يتنبه له الآخر فلو جوز وقد روي وقوعه مرتين او مرارا
ووقع في كل مرة ادنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكلية قلنا ما ذكرتم صحيح
في غير العارف بمعاني الالفاظ المطلع على دقائقها واسرارها وليس متنازعا فيه واما محل النزاع فكما
انه لا يقدر خطأ مع الاتيان باللفظ المرادف لا يقدر خطأ يقع من العارف الذي لا يخفى عليه
مقاصد الالفاظ احتج المانع على الاطلاق بقوله صلى الله عليه وآله وسلم نضر الله امرأ الحديث
المتقدم قلنا هذا الحديث ليس فيه دلالة على مطلوبكم لانه لا ملحظ فيه للوجوب وانما هو الدعاء
لمن حفظه الى ان بلغه غيره فهو حث له على الاولى لنا ايضا في القول الجواب القول بالموجب فان
ناقل المعنى الذي سمعه يصدق عليه انه مؤد له كما سمع ولذلك يقول المترجم اديته كما سمعته قيل
في الاحتجاج للمانع ثانيا لا نأمن الخطأ والاخلال بمقصود الحديث اذا جوز النقل بالمعنى للقطع
باختلاف العلماء في معاني الالفاظ كما تقدم قلنا ما ذكرتموه صحيح في غير المتنازع فيه فان الكلام في
الذكي العارف الذي ينقل بالمعنى بتوارد من غير تغيير اصلا مسئلة اذا روى العدل عن شيخ حديثا
لم يتذكره الشيخ فاما ان ينكره او لا فان انكره وقال لم اروه هذا الحديث فالاتفاق على انه لا يعمل به لان
احدهما كاذب قطعا من غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لان واحدا منهما بعينه لم يعلم كذبه والمفروض
انها ثبتت عدالته فلا ترتفع بالشك وان لم ينكره بل قال لا ادري اروته ام لا فالاكثر على انه يعمل به وقد

احتج به من اصل الحديث مسلم في صحيحه خلافا للكرخي من الحنفية واحدى الروايتين عن ابن حنبل
وهذا معنى قوله **نسيان الاصل رواية الفرع بلا تكذيب غير قادح** فالاصل الشيخ والفرع الراوي
عن الشيخ وقوله بلا تكذيب يعني من الاصل قيد يخرج به الصورتان التكذيب من الشيخ وعدمه وقد علمت
حكمهما وقوله غير قادح يعني في ذلك الحديث فيعمل به على المختار وذلك لان الراوي عدل غير مكذب فوجب
العمل بروايته وغاية عدم تذكر الاصل لما رواه ان يكون **كموته وجنونه** قالوا الوجه في الرواية لجاز
مثله في الشهادة واللازم باطل للاجماع على انها لا يقبل شهادة الفرع مع نسيان الاصل **الجواب**
انه **لا يلزم ان يقبل في الشهادة** ما يقبل في الرواية **لان بابها اضيق** من باب الرواية ولذلك اشترط
فيها الذكورة والعدد وعدم القرابة والحجاب ولفظ اشهد دون اعلم ولم يشترط شيء من ذلك في
الرواية **مسئلة زيادة احد الرواة العدول** اما ان يتعدد مجلس سماع صاحبها وسائر
الرواة او يتحد فحكمها انها **مقبولة ان تعدد المجلس اتفاقا** لاحتمال ان يكون النبي صلى الله عليه وآله
قد ذكر الزيادة في احد المجلسين دون الآخر واما ان اتحد المجلس فان كان غيره من الرواة في الكثرة
بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم تقبل وان كانوا ممن يجوز عليهم الذهول والغفلة
عن مثلها فالجمهور من المحدثين والاصوليين والفقهاء على انها مقبولة وهذا معنى قوله **وكذا ان اتحد**
يعني مجلس السماع **وجاز ذهول الآخرين عنه على الاكثر** وذهب بعض المحدثين واحمد بن حنبل في
احدى الروايتين عنه الى انها لا تقبل والصحيح الاول **لان عدالته جازم** بالرواية في محل ظني فوجب قبول
قوله **وانما لم** يقبل ما نقله **لا يمنع** من قبوله ولا يقدح في روايته **لجواز** وقوع **الغفلة** منهم
عن سماعها فانه قد يقع لطارق شاغل عن سماعها او فهمها من الم او جوع او عطش مفرط او شغل
او تثاوب او نعاس او فكر في مهم او اشتغال لحادث من الغير او نسيان بعد السماع او غير ذلك **قيل**
في الاحتجاج للرادين **سهوه اكثر** فالظاهر نسبة الوهم اليه لوحدته وتعدد هم **قلنا** لا نسلم ظهور
ما ذكر من ظهور نسبة الوهم اليه فان **الذهول عن المسموع اكثر** الوقوع لما يقع من الاشتغال
عنه بغيره **واما ذهول الانسان في انه سمع ما لم يسمع** بحيث يجزم بانه سمعه ولا يتردد فيه فانه **بعيد**
جدا **واعلم** ان هذا الكلام والخلاف فيما اذا كانت الزيادة لا تصادم ما رواه الثقات بحيث
يمكن الجمع بينهما لان حكم الزيادة المصادمة الرد وهو ظاهر ومن امثلته محل النزاع قوله صلى الله عليه
وآله وسلم جعلت لنا الارض مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا فهذه الزيادة تفرد بها ابو مالك سعد
بن طارق الاشجعي وسائر الروايات جعلت لنا الارض مسجدا وطهورا هذا كله اذا تعدد الرواة
وكذا حكم الراوي العدل **ان رواه مرة** او مرات **وحذف** الزيادة مرة **اخرى** او مرات وقد فرق
بعض اهل الحديث فرد الزيادة اذا كان راويها راوي الحديث ناقصا وقبلها اذا كان غيره ولا وجه
للفرق الا البناء على القول بمنع حذف بعض الخبر والصحيح الجواز كما يجيء قريبا ان شاء الله تعالى **وكذا**
ما اسنده الواحد العدل **والباقون ارسلوه** اي وجه الارسال **او رفعه** الى الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم **والباقون وقفوه** على الصحابي وكذلك ما اسنده واحد تارة وارسله اخرى او رفعه تارة
ووقفه اخرى وهذا كحديث ابي الزبير عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما القى البحر
او جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تاكلوه وقد رواه الثوري وحماد بن سلمة موقوفا
عن جابر وقد اختلف في **حذف بعض من الخبر لا يتعلق بالمذكور** من ذلك الخبر وذلك حيث يكون المتروك

غير متعلق به بحيث لا يخل البيان ولا يختلف الدلالة فيما نقله بترك ما تركه والصحيح
انه **جائز** من العالم العارف بمواقع الالفاظ وذلك لان المنقول والمتروك والحال ما ذكر بمنزلة خبرين
منفصلين في امرين لا تعلق لاحدهما بالآخر وهذا مذهب الاكثر من المحدثين ومنهم من روي عن مجاهد
انه قال انقص من الحديث ما شئت ولا تزد فيه **واما الثالث** من شرائط وجوب العمل بخبر
الواحد وهو فيما يرجع منها الى مدلول الحديث **ففيه مسائل اربع مسئلة** اتفق العلماء على
انه **يرد** من اخبار الآحاد **مخالف الدليل القطعي** من الكتاب او السنة المتواترة او العقل ونقطع
بوضعه وهذا **ان** كان ما نقله الآحاد **لم يقبل التاويل** اما ان امكن تاويله على وجه لا يصادم الدليل
القطعي فهو الواجب صيانة لمن ظاهره العدالة عن الكذب **واما مخالفة الصحابي لنص الذي**
يرويه فقيل يقدح مخالفة الصحابي بسبب ما اعتقده ناسخا له **وقيل لا يقدح**
لحمله الظاهر الذي يرويه على خلافه اي خلاف ظاهره فانه لا يقدح فيه ايضا **على الاصح منهما**
يعني في النص والظاهر وذلك لانه ربما ترك الظاهر لاجتهاد ولا يلزمنا اجتهاده وربما ظن غير
الناسخ ناسخا فترك النص مع ان الواجب اتباعه ولهذا قال الشافعي رحمه الله كيف اترك الحديث
لاقوال قوم لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث وذهب بعض الحنفية الى وجوب العمل بما اول الراوي
وتخصيصه ولذلك حملوا رواية ابي هريرة في غسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا على الندب لان ابا هريرة
كان يقتصر على الثلاث قالوا لا يخلو اما ان يحسن الظن بالراوي او لا على الاول يجب الحمل على ما حمله وعلى
الثاني يسقط العمل بروايته **والجواب** **ان** اي الجواب ان ارادوا باحسان الظن به اعتقاد ان ما حمل عليه هو
المراد فلا نسلم انه لو لم يحسن الظن هكذا سقط العمل لانه يحسن الظن به لعدم ذكره بان يقال حالة
مترددة بين خطائه في الاجتهاد والاخذ من الدليل وبين ان يكون ما حمله من دليل يراه يخصه دون غيره
من المجتهدين كما عرف من مخالفة مالك لخبر خيار المجلس فانه تركه لما راه من اجماع المدينة على خلافه ومن
نسيان لما رواه او قصود لكن ما لا يقدح في عدالته وان ارادوا ان احسان الظن به يقتضي كون المراد
ما حمل عليه فذلك لا يقتضي وجوبه **قالوا انا** الصحابي لمشاهدته صلى الله عليه وآله وسلم اعرف
بمقاصده **قلنا** الاجتهاد فيهم شائع والخطأ عليهم جائز فلا يخالف باقوالهم وافعالهم ظاهر السنة
وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الى انه ان امكن معرفة وجه لمذهب الصحابي في الاخذ
فالاجتهاد والا وجب العمل بمذهبه وذلك لانه لا يخالف الظاهر الا لوجه لان الظاهر من دينه فاذا
لم يكن فيما نعرفه من النصوص ووجوه الاجتهاد ما يقتضي ذلك التاويل علمنا انه علم بالضرورة قصده
النبي صلى الله عليه وآله وسلم او اطلع على نص جلي لا مساغ للاجتهاد فيه ولا يجوز ان يجوز عليه كون
تاويله من ظاهر محتمل لان الظاهر من دينه يمنع من ان لا ينقل الحديث المحتمل لانه لا يامن ان يكون احتجاجا
غيره فيه خلاف اجتهاده وهذا الاستدلال واه لما عرفت من الاحتمالات ولو سلم لزم مثله في اكابر
التابعين والفقهاء ولا قائل به **واذا** روى الصحابي حديثا مجملا لا ظاهر له وحمله على وجه من الوجوه
المحتملة فيقول **الظاهر حمله للمجمل على احد محمليه لقرينة** معينة له قال بعض الاصوليين ولا نعرف
خلافا في وجوب حمل الخبر المجمل على ما حمله عليه الراوي وذلك لانه صلى الله عليه وآله وسلم لا ينطق بالمجمل
وتخليته عن البيان بقول او فعل والصحابي المشاهد اوقف بذلك من غيره فوجب الحمل عليه اللهم الا
ان يظهر للمجتهد وجه راجح يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال فانه يجب عليه اتباعه **مسئلة**

اختلف في حكم خبر الواحد اذا ورد فيما تعم به البلوى اي فيما تمس الحاجة اليه في عموم الاحوال وذلك
كالوضوء من مس الذكر فانه روي عن بسرة بنت صفوان ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من مس
ذكره فليتوضأ اخرجه مالك واحمد وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم والصحيح انه
مقبول وهو قول الاكثر خلافا لبعض الحنفية كالشيخ ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري لنا
عموم الدليل الدال على وجوب العمل باخبار الآحاد ولنا ايضا قبول الامة له في تفاصيل الصلاة
وغيرها في سائر التكاليف احتج المخالفون بان العادة تقضي في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي
على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه الجواب لا نسلم قضاء العادة بتواتره لما علم من عمل الامة بها
في جميع الاحكام الشرعية قالوا لو صح العمل به لوجب عليه ان يلقيها الى عدد التواتر لئلا يؤدي
الى بطلان صلاة اكثر الناس قلنا لا نسلم الوجوب وابطال الصلاة يكون فيمن بلغه خاصة
قال الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله تعالى كل شرط تفسد الصلاة بعدمه وهو ركن فيها يجب ظهور نقله كالقبلة
التي طهر بعلها الطهور بمثل الصلاة وما يعرض فيها وليس بشرط كتحريم الكلام في الصلاة لا يجب
نقله عاما ولا يجب شياع بمثل صحة المنقول تواترا كوجوب الوتر ولا شياع بنقل الوضوء من الرعاف
ولا الوضوء من القهقهة لان ذلك ليس مما تعم به البلوى ليس بينهما ويرد عليه ان وجوب الوتر
مما تعم به البلوى ولم يتواتر النقل بوجوبه ويتواتر نقل الوتر عن فعله لان عموم البلوى بوجوبه
وهو لم يتواتر وان القيء والرعاف في الصلاة مما يعم به البلوى وكون مس الذكر اعم منهما لا يبطل عمومها

مسألة اختلف في اخبار الآحاد اذا وردت فيما يوجب حدا او قصاصا او مقدارا كالنصب
والكفارات فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله تعالى واكثر الحنفية الى انه لا يقبل فيها
خبر الواحد وهو عند الاكثر مقبول في الحدود والمقادير ونحوها وذلك لما تقدم من عموم الدليل
الدال على وجوب العمل باخبار الآحاد قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين خبر الواحد محتمل للكذب
ولو على جهة السهو والغلط وحينئذ يكون الاحتمال شبهة وقد جاء عن رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم انه قال ادرؤوا الحدود بالشبهات اخرجه ابن عدي عن ابن عباس مرفوعا وقد روي
عن ابن مسعود موقوفا وعن عمر بن عبد العزيز مرسلا فوجب الا يثبت بها حد اصلا واما ثاني
فرع الحدود والمقادير فقد يرد لا يعقل معناه فلا يثبت بطريق الظن كاعداد الركعات قلنا
في الجواب عن الاول كون الاحتمال شبهة ممنوع بل لا شبهة مع الحديث الصحيح وان قام الاحتمال
كالشهادة وظاهر الكتاب فان احتمال الكذب في الشهادة وارادة خلاف الظاهر في ظاهر الكتاب
قائم ولم يعد شبهة قالوا انما لم يعتبر الشبهة في الشهادة لانه لا دلالة النص القطعي على العمل بها قلنا
كذلك ايضا لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية
قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين ايضا لو ثبت به المقادير كالحدود واثبات النصب والكفارات
لثبتت بالقياس واللازم باطل اما الملازمة فلان ابتناءهما مع قيام الاحتمال اثبات بالظن وهو
يحصل بالقياس واما بطلان اللازم فلقوة احتمال الخطأ فيه قلنا لزوم ثبوتها بالقياس ممنوع
كما يجي في القياس ان شاء الله تعالى ولو سلم عدم ثبوتها بالقياس فلا نسلم الملازمة لامكان الفرق بان
احتمال الخطأ في القياس اقوى كما يجي ان شاء الله تعالى وبان المقادير لا يعقل معناها والقياس مفتقر
الى تعقل المعنى **مسألة** اذا تعارض الخبر والقياس فان امكن تخصيص احدهما بالآخر او تأويل احدهما

دون الآخر وجب التخصيص والتأويل جمعا بين الدليلين وان لم يمكن الجمع بينهما فقد
اختلف العلماء في المقدم منهما فقال الاكثر من الناس كائمتنا عليهم السلام واحمد والشافعي واكثر
اصحابه وابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري واكثر الحنفية ان خبر الواحد المخالف للقياس من كل وجه
مقدم على القياس فلا يعمل بالقياس معه وقيل المقدم عند التعارض القياس وهو مذهب
مالك واصحابه وقيل يعمل بالاجتهاد وهو اختيار ابي الحسين البصري فان غلب على ظن المجتهد ان
الخبر اولى قدمه وان غلب على ظنه ان القياس اولى قدمه وهذا حكاه ابو الحسين عن بعض الاصوليين
واعتمده بعض اصحابنا واختاره الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وقيل وهو اختيار ابي الحسين البصري
ان ثبتت العلة بقطعي اي كانت العلة الجامعة في القياس منصوصا عليها بنص قطعي فالقياس
مقدم مصيرا منه الى ان النص على العلة كالنص على حكمها فيكون مقطوعا والخبر مظنون وقد يمنع
استلزام القطع بالعلة للقطع بالحكم ولذلك انكر منكر القياس ولو سلم فانما يتم اذا كان وجودها في الفرع
مقطوعا به وظاهر الدعوى العموم فلا يطابقها الدليل والا تكن علة القياس منصوصا عليها بقطعي
فاما ان تكون منصوصة بظني او مستنبطة وعلى التقديرين فحكم الاصل اما ان يكون ثابتا بدليل قطعي
اولا فان كان الاصل قطعيا اي ثابت الحكم بدليل قطعي فالاجتهاد يجب الرجوع اليه فان قوي عند
المجتهد امارة القياس وكانت تزيد عنده في القوة على عدالة الراوي وضبطه وجب المصير اليه وان كان
ضبط الراوي وعدالته تزيد عند المجتهد على قوة امارة القياس وجب المصير الى الخبر والا يثبت حكم الاصل
بقطعي بل بظني فالخبر مقدم على القياس نظرا منه في المنصوصة بظني الى استواء النصين في الظن واختصاص
خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما دل على الحكم بواسطة
العلة واما في المستنبطة فلما يجي من احتمال الخطأ في القياس والعلة مستنبطة اكثر منه في خبر الواحد
وقيل وهو اختيار ابن الحاجب ان تثبت العلة الجامعة في القياس بنص راجح على الخبر سواء
ثبت بنص مساو للخبر في القوة او بنص مرجوح او بالاستنباط فالخبر مقدم على القياس والا يكن الامر كذلك
بل ثبت بنص راجح على الخبر سواء كان ذلك القياس قطعيا او ظنيا فاما ان يكون وجودها في الفرع قطعيا او
لا فان وجدت في الفرع قطعا فالقياس مقدم والا يوجد فيه قطعا بل ظنا فالوقف
احتج الاولون القائلون بتقديم الخبر على الاطلاق بانه شاع في الصحابة ترك الاجتهاد والعمل بالخبر
من ذلك ترك عمر القياس لخبر حمل بن مالك في ايجاب الغرة في الجنين لقوله فيه لولم نسمع هذا لقضينا
فيه برأينا اي بالقياس وترك القياس ايضا في تفريق دية الاصابع على قدر منافعها الى خبر عمرو بن حزم
كما تقدم وما كان يراه من عدم توريث الزوجة من دية زوجها الى خبر الضحاك وقد سبق ايضا وترك
ابو بكر رأيه في حرمان الجدة الى خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة وروي ان عمر لما جاءه قاضي دمشق قال له كيف
تقضي قال اقضي بكتاب الله قال فاذا جاءك ما ليس في كتاب الله قال اقضي بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم قال فاذا جاءك ما ليس في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اجتهد رأيي واؤامر جلسائي
فقال له عمر احسنت وروي عن عمر ايضا انه لما بعث شريحا على قضاء الكوفة قال انظر ما تبين لك في
كتاب الله فلا تسأل عنه احدا وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه السنة وما لم يتبين لك في السنة
فاجتهد فيه رأيك وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال من عرض له قضاء فليقض فيه بما في كتاب
الله فان اتاه امر ليس في كتاب الله فليقض فيه بما قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان اتاه امر

عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يقض فيه الصالحون فليجتهد
ليس في كتاب الله ولم يقض فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يقض فيه الصالحون فليجتهد
رأيه والآثار في هذا كثيرة يشهد بها كتب السير انه شاع في الصحابة من غير تخصيص الرجوع عن
الاجتهاد الى الخبر والتصريح منهم بتقديم الخبر على القياس وتكرر ذلك من غير نكير من احد فكان اجماعا
وعورض هذا الاستدلال بانه رد بعض الصحابة الخبر بالقياس فمن ذلك رد ابن عباس خبر ابي هريرة وهو
قوله توضؤوا مما مست النار وقوله الا نتوضأ من الحميم فكيف نتوضأ مما عنه نتوضأ ورد هو
ايضا وعائشة خبر ابي هريرة اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يدخل يده في الاناء حتى يغسلها فانه لا
يدري اين باتت يده وقيل ان يدخلها فما لا نصنع بالمهراس اذا كان فيه ماء ولم يدخل فيه
اليد **والجواب** ان تقديم الخبر كما ذكروه لامر يرجع الى الراوي لارتياب فيه اما العدالة
ضبطا وغيره فقد صرح كثير من الصحابة بالارتياب في كثير من الاخبار وقد اشرنا الى طرف من ذلك فيما
سبق على ان الحديث الاول قد روي خلافه فلعل ابن عباس علم انه منسوخ **واحتج** الاولون ثانيا
بانه لو لم يجب تقديم الخبر على القياس لما اقر النبي صلى الله عليه وآله وسلم احدا عليه لكنه اقر معاذا
واجيب ذلك بحسب معاذ المتلقي بالقبول وفي ان شاء الله تعالى **واحتجوا ثالثا** بقوله لانه
اي خبر الواحد اصل للقياس ويستقل بنفسه في افادة الحكم كنص الكتاب والسنة المقطوع بها
والقياس فرع للخبر الآحادي كما هو فرع لنص الكتاب والسنة المتواترة غير مستقل بنفسه في افادة حكم فلو
قدم القياس على الخبر لكان تقديما للفرع على الاصل وهو باطل **واحتجوا رابعا** بقوله لقلة ...
اي الخبر لانه يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في امور ستة حكم
الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في
الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبر آحاد والا وجب الاجتهاد في الامور الستة مع
الامرين المذكورين في الخبر فلو قدم القياس على الخبر لقدم الاضعف وهو باطل اجماعا وذلك لان ما
يجتهد فيه في مواضع اكثر فاحتمال الخطأ فيه اقوى والظن الحاصل به اضعف وعورض بان الاحتمالات في
القياس اقل فكان اولى وذلك لان الخبر يحتمل باعتبار العدالة الكذب والراوي وفسقه وكفره وخطأه
وباعتبار الدلالة التجوز والاضمار والاشتراك والتخصيص وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل
من ذلك الا قليلا **واجيب** بان الاحتمالات باعتبار العدالة والدلالة والحكم بعينه ... الطهور
على ان قولهم والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك مبني على ما سبق من ان القياس لا ينسخ ولا ينسخ به وفيه خلاف
وتفصيل سيجيء ان شاء الله تعالى وايضا فانه مثله في القياس اذا كان اصله خبر آحاد واما مالك
لا يفصل فيقدم القياس مطلقا وابو الحسين وابن الحاجب يقدم القياس اذا ثبتت علته بنص قاطع
او راجح على الخبر وان كان حكم اصله ظنيا ثابتا بخبر آحادي ... بما تمسك به القائلون بتقديم القياس
على الاطلاق وما يرد عليه **ووجه تمسكات باقي الاقوال** بما ذكرناه ... لا الاولى
اما القائلون بتقديم القياس على الاطلاق فيتمسكون بما عورض به الدليل الاول ... الدليل
الرابع فيكون المعارضة دليلا والدليل معارضة **واما القائل** بانها اجتهاد به فيدعي
المعترض من الجانبين **واما المفصلون** فيأخذون فيما يقدم فيه الخبر بما احتج به
للاولين وفيما يقدم فيه القياس بما احتج به لمالك وفيما يجعلونه محل اجتهاد او توقف بما ذكرناه
لمن يقول بانها اجتهاد به على الاطلاق على ان لابي الحسين توجيها فيه اشرنا اليه في اثناء تقريرنا

ولابن الحاجب توجيها حاصله الاخذ بادلة الاولين فيما يقدم فيه الخبر واما تقديم ما يقدم
فيه القياس وهو حيث تكون العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعيا فوجهه
الرجوع الى تعارض الخبرين وقد علم الراجح فوجب تقديمه واما التوقف فيما يتوقف فيه وهو حيث
ثبت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع ظني فوجهه الرجوع الى تعارض الترجيحين ترجيح
خبر القياس كما هو المفروض وترجيح الخبر المعارض لعله المقدمات فيه
الباب الثاني
من ابواب المقصد الرابع وهو اول ابواب النوع الثاني منه **في الاوامر والنواهي** الامر والنهي ربما
نقل وغالب جمعه على افعل وفعول لكنه جاء جمعهما على هذه الصيغة على خلاف القياس وقال
الجوهري امرته بكذا امرا والجمع الاوامر فجعل جمع الامر على خلاف القياس وقياسه وفي الامر في
الحال فانه يجمع على فعول وحمل عليه النهي فجمع كجمعه وقيل في تأويله ان الامر جمع على قياسه وهو
افعل ثم جمع على افاعل كما في اكالب وهذا الاشتقاق في نواه فان النون فالكلمة لكنه جمع هذا
الجمع للمجانسة وهي في اللغة كثيرة وقيل انه يصدق على الصيغة انها آمرة وناهية فيكون جمعهما
جاريا على القياس وهذا **فصل** عقده للاوامر وقال لفظ الامر الذي هو الف ميم را
مختلف في معناه فالمختار انه حقيقة في القول الانشائي الدال على طلب الفعل استعلاء المتبادر
عند الاطلاق والتبادر علامة الحقيقة فالقول كالجنس لا يدخل فيه اللفظ المهمل ولا الطلب
بالاشارة والقرائن لا يسميان قولا وقولنا الانشائي يخرج الاخبار كقولنا انا طالب منك كذا وموجب
عليك كذا والمفردات لانها لا تسمى قولا عند غير المنطقيين وقولنا الدال على طلب الفعل يخرج النهي
فانه دال على طلب الترك لا الفعل والترك غير فعل على الاصح وقولنا استعلاء يخرج الالتماس والدعاء
فانهما لا يسميان امرا لان من قال لغيره افعل على سبيل التضرع اليه والتذلل او الالتماس لا يسمى
امرا وان كان اعلى رتبة من المخاطب ومن قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء عليه سمي امرا
وان كان ادنى رتبة منه ولهذا يصفون من هذه سبيله بالجهل والحمق من حيث امر من هو اعلى رتبة
منه فبطل اشتراط العلو كما هو رأي جمهور المعتزلة وغيرهم واشتراطه مع الاستعلاء كما هو رأي
بعضهم وعدم اشتراطهما كما هو رأي الاشعري واكثر اتباعه واحتجاجهم على عدم اعتبار الاستعلاء
بقوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تأمرون مدفوع بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع
او التساوي لا يسمى امرا ولا يوصف فاعله بكونه امرا وثبت اشتراط الاستعلاء وحده كما هو رأي
العلامة عليه السلام وابي الحسين البصري وابي اسحق الشيرازي وابن الحاجب واكثر المتأخرين
ونقله صاحب الملخص عن اهل اللغة وجمهور اهل العلم واجازه واشترط بعض اصحابنا
مع الاستعلاء الحتم بناء على ان الامر حقيقة في الوجوب والاولى اسقاطه لان الذي بنى انه حقيقة
في الوجوب انما هو مسمى الامر الذي هو صيغة افعل وكلامنا الآن في لفظ الامر لا في مسماه فهما مسألتان
مختلفتان وقد اورد على هذا التعريف النهي وهو بناء على ان الترك فعل والمختار خلافه كما سبقت الاشارة
اليه اذا عرفت ذلك فما ذكرناه من ان الامر حقيقة فيه متفق عليه واما الخلاف في انه هل له معنى آخر
غير ما ذكرناه يطلق عليه حقيقة ام لا فالمحققون وعليه اكثر الناس انه مجاز فيما عدا ما ذكرناه من التبادر
عند الاطلاق ولان حمل اللفظ على المجاز اذا دار بينه وبين الاشتراك اولى **وقيل** بانه **مشترك** من
ذلك المعنى الذي عرفناه وبين **الشأن** بعوان ... امر اعظما **والعرض** والداعي بقول الامر ...

نصير انقه اى لغرض وداع وجهه المائر كقولهم لابد من امر لاجله كان الجسم متحركا اى معنى
موثر فيه وهذا قول الامام يحيى بن حمزه والى الحسين البصري والشيخ الحسن الرصاص فالواو لما كان
حقيقه للتردد فيها اى فى هذه المعانى الاربعه عند الاطلاق للفظ الامر فلا يسبق شيء منها الى
الفهم ورد بالمنع لما ذكروه اذ لا شك في تبادر المعنى المتفق عليه كما حققناه وقيل انه مشترك بين
الثلاثه الاول من المعانى الاربعه وهو قول صاحب الجوهره ونسبه الى الامام المنصور بالله عبد الله
بن حمزه عليه السلام اخذه من كلامه عليه السلام في صفوه الاختيار حيث قال بعد ان حكى كلام
من يقول بانه حقيقه فى الاربعه المعانى وهذا يصح عند من يعلم المعنى المؤثر فى ثبوت حال الجسم
واما من لم يعلم ذلك فهو لا يخطر بالبال عند اطلاق اللفظ فضلا عن سبقه اليه حتى يجب الاشتراك وحجه
هؤلاء اما على كونه حقيقه فى الثلاثه المعانى فلما ذكرنا من حجه اهل القول الثاني واما على كونه غير موضوع
للمعنى الرابع فقد لكونه لاختصاص الرابع بالعقلا كما ذكره الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزه عليه السلام
وقيل انه مشترك بين القول الانشائي والمتفق عليه والفعل نحو قوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اى فعله على بعض المباشر وهذا قول اكثر الشافعيه وذلك للاطلاق للفظ الامر فيهما والاصل فيه
الحقيقه قلنا اطلاقه على الفعل مجاز لان المجاز اقرب من الاشتراك كما تقدم وقد منع من المصير الى
الاصل الدليل على انه لو كان حقيقه فى الفعل لوجب ان يشتق للفاعل منه اسم الفاعل وان يطرد فى
كل فعل فيقال للمحتف بفعله وجلب شيئا ذاته فعل امرا ولا قائل به **مسئله** اختلف
فى الامر هل له بكونه امرا صفه زائده بها يتميز عن غيره من التهديد وغيره اولا وهكذا سائر اقسام
الكلام من النهي والخبر والاستخبار والعرض والتمني ونحو ذلك مع الاتفاق على انه لابد له من مميز
وحينئذ يتميز عن غيره باحد ثلاثه اشيا اما بارادة المامور به لان المهدد مثلا لا يريد ما
تناولته الصيغه بخلاف الآمر واما بكونه امرا يعني يتميز الامر عن غيره بصفه هي كونه آمرا الاستواء
الصيغه فيه وفي التهديد فلابد من امر زائد عليها واذا كان المميز صفه فلابد من مؤثر فيها فهو
احد ثلاثه اشيا اما بمعنى الامر وهو المراد بقوله لذاته اى لذات الامر الذي هو الصيغه او ارادة
كونها امرا او ارادة المامور به وما عدا هذه الاحتمالات الثلاثه لم يقل به احد والثالث مما يحتمل
ان يكون مميزا للامر عن غيره قوله واما بالوضع الحاصل من واضع اللغات فان من عرف الوضع ميز
بين معانى الالفاظ قطعا اذا عرفت ذلك فقد قال بكل من هذه الاحتمالات قائل وقد استوفاها
المتن بقوله قيل بالاول وهو انه يتميز عن غيره بارادة المامور به ولا صفه للامر بكونه امرا ولا للخبر
بكونه خبرا وكذلك سائر انحا الكلام وهذا قول المنصور بالله عبد الله بن حمزه والامام يحيى بن حمزه عليهما
السلام والى الحسين البصري وابن الملاحمي وغيرهم وحجتهم ان كل ما يرجع الى الصيغه او الى متعلقها او الى
الآمر او المامور او المامور به يشترك فيه التهديد ما خلا ارادة المامور به فاغنت في التمييز ولا وجه
لاثبات حكم لها كونها امرا اذ لا طريق اليه والجواب ان هذه الارادة اما ان تكون قبل ان تتناول
المراد صيغة الامر او معها او بعده وعلى كل تقدير لا اختصاص لتلك الارادة بتلك الصيغه فلا
تمييز بيان ذلك ان الارادة ارادة المامور به قبل تناولها اياه فلا تعلق بها تنبيها لان الارادة معه
ومع التهديد قبل وجودها على سوا فلا تخصص لها بها فلا تمييز وهو ظاهر وهكذا ان ارادة
بعد تناولها اياه مع لزوم فساد اخر وهو الدور بيانه ان مصير الصيغه امرا يتوقف على الارادة

لان المهدد اما يحصل بها او المعروض باخرها وان ارادة معها فلا اختصاص ايضا والا لزم ان لو اورد صيغه
خبر بعد عند ارادته الفعل بقع من غيره ان تكون امرا وان قيل يحتاج مع ذلك الى ان يريد بالصيغه الطلب
لم يكن بذلك كافيا في المميز مع انه يلزم عليه ان يكونا طالبين لشى واحد امرا ولابى الحسين فى المعتمد
كلام طويل بالغ فيه فى نصرة مذهبه وقيل بالثاني وهو ان للامر بكونه امرا صفه لذاته وهكذا
الخبر له بكونه خبرا صفه لذاته وهكذا سائر انواع الكلام فيحصل الصفات ذاتيه كالجوهريه للجوهر
وهذا قول ابى القسم البلخي واتباعه ورد عليه انه لو كان كذلك لم يخرج الصيغه عن كونها امرا فيكون
التهديد امرا او نقول لو كان كذلك لكانت الصيغه امرا قبل الوضع والكل ظاهر البطلان وقيل بالثالث
وهو انه يتميز عن غيره بصفه هي كونه امرا والمؤثر فيها ارادة الآمر لكونه امرا وهذا قول الاكثر بناء على
ما نسبه اليهم الامام المهدي عليه السلام وغيره من اصحابنا لكنه لم يوجد في كتبهم الاصوليه نسبه هذا
القول الى احد منهم والاقرب ان الاشاعره لا يثبتون للامر بكونه امرا حالا ولم يشتهر عنهم الا القول
بان الامر بالنفس لا يستلزم ارادته وقد صرح بذلك الامام يحيى بن حمزه عليه السلام في معيار الانه نقل
المختلفين في هذه المسئله وبين فالفريق الاول يكرون حاجه الامر الى الارادة ولهم مذهبان
احدهما انه يكون امرا لذاته وهو قول الكعبي واصحابه من المعتزله بغداد وثانيهما انه يكون امرا
لصفته المخصوصه وهو قول بعض الفقها والفريق الثاني وهم القائلون باحتياج الامر الى الارادة
لهم مذهبان ايضا احدهما انه لا يكون امرا حالا او حكما وهو قول الجاحظ من المعتزله الا ان منهم من
يقول يكون امرا بارادات ثلاث ارادة حدوث الصيغه وارادة كونه امرا وارادة المامور به وهذا
رأي ابي علي الجبائي واتباعه ومنهم من يقتصر على ارادتين ارادة حدوث الصيغه امرا وارادة
المامور به وهذا رأي ابي هاشم واتباعه المذهب الثاني قول من ذهب الى انه ليس للامر بكونه امرا
حال الا ان منهم من يشترط ارادة كونه امرا وهذا هو مذهب الاشعريه كالجويني والغزالي والخطيب
الرازي ومنهم من يشترط ارادة المامور به وهذا هو مذهب ابي الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي
واختيار المنصور بالله عليه السلام واختاره الامام يحيى بن حمزه عليه السلام وهذا تصريح بان الاشاعره
يوافقون ابا الحسين ومن معه في نفي ان يكون له بكونه امرا حال اذا عرفت ذلك فوجه ما
ذهب اليه الاشاعره ان صحت الروايه عنهم انه قد ثبت ان الامر لابد فيه من الصيغه المخصوصه
والاستعلاء والارادة وكونه مريدا ولا يصح ان يؤثر غير ذلك لانه يتبع الامر والتهديد على سوا فلم يبق
الا ان يكون راجعا الى ما لابد منه فى الامر ويتعين منها الارادة وكونه مريدا الا ان ما عدا ما عدا الارادة من
الصيغه وغيرها لا يصلح لكونه يتبع الامر والتهديد على سوى واذا كان كذلك فالمراد بالارادة ارادة كون
الصيغه امرا لما ذكر في التمييز بين الامر والتهديد ولان الامر كالخبر اذ هما من اقسام الكلام فكما ان الخبر
يكون خبرا بالارادة كونه خبرا بالاتفاق كذلك الامر والا يكن المراد ذلك فلا محالة يكون المراد ارادة المامور
به لنفي المؤثر في الارادة كما حققناه واذا كان هو المراد لزم القول الرابع وهو باطل لان الله
امر الكافر بالطاعات ولا يريد طاعته اما كونه مامورا بالطاعات فمجمع عليه في الصدر الاول والاسلام
ويختار في سائر الطاعات واما كونه لا يريد وقوعها منه فلوجهين اما الاول فلانه لو اراد الايمان
من الكافر والطاعه من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصيه من العاصي لزم ان لا يحصل مراد
الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين

عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس

قريه من عباده واما الثاني فلانه تعالى لما علم منه انه لا يومن فلو آمن لزم انقلاب علمه جهلا وهو

محال والمفضي الى المحال محال فالايمان محال والله تعالى عالم بكونه محالا والعالم بكون الشي محالا لا يريده

بالاتفاق فثبت ان الله تعالى لا يريد الايمان من الكافر وكذلك سائر الطاعات ولانه قد يومر العبد

العبد بالمكروه اذا اريد تعريفه بعصيانه وذلك حيث اشتكى السلطان ضرب سيد لعبده سوء عبد

له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسبب تدعي مخالفة العبد له في اوامره لسد فع عن نفسه

الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول الانكار

عليه ويتخلص من الهلاك ولقصة ابرهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده ولم يرد منه لنسخه

قبل مضي مدة الامتثال ومن جميع الثانية وهي بطلان القول الرابع وما ذكروه من الوجوه لبطلا

اللازم غير تام اما الاول وهو امر الكافر بالطاعة والمراد منه الكفر فان قصد ارادة القبيح وترك

ارادة الحسن وانه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى كما تقرر في موضعه وما ذكروه من لزوم كونه

مغلوبا والكافر والعاصي غالبين انما يتم لو اراد ايقاعها منهم على اية حال منهم طوعا او كرها

لكن المعلوم ضرورة انه لم يرد الايقاع منهم باختيارهم وارادتهم وحينئذ لا مغلوبية مع اراد ايقا

باختيارهم ورضيتهم على انه قد وقع الاتفاق بيننا وبينهم على ان الكفر والعصيان يسخط الله تعالى

واقع على خلاف رضاه واذا وقع خلاف رضاه ووقف سخطه كثر الكما قال تعالى في قوم نوح وما

امن معه الا قليل ولا استبعاد فيه فلا استبعاد فيما ذهبنا اليه نعم لا يمكن ان يقع خلاف ارادته

المقرونة بالامر بالتكوين كما ندل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهو غير

المتنازع فيه **وقولهم** انه لا يصبر على ذلك رئيس قريب من عباده **جوابه** انه لا يحسن

من الرئيس امر غير ابن العقوبة من عصاه او ترك ما يحق فيه ان يرتب مثلا دخوله دار عبيد

واختيار الاكرها واضطرارا بل لا يمكنه الا ذلك لان دخولهم كرها واضطرارا خلاف مراده والله تعالى

قد اعد للعصاة من العقاب ما اعد وما ذكروه من استلزام ايمان الكافر واستحالته ما يفضي الى

المحال انما يتم لو كان علمه تعالى سابقا الى متعلقه وموجبا له لكنه غير صحيح للاتفاق على ان افعاله تعالى

اختيارية فلو كان الامر على ما زعموه لكانت افعاله تعالى غير اختيارية وهو خلاف ما اجمع عليه

المسلمون والجواب ان العلم تابع للمعلوم لا علة موجبة له وحينئذ لا امتناع مع سبقه العلم

فان قيل كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور

فالجواب انا لا نعني بالتابع هنا المتاخر عن الشي زمانا او المستفاد منه حتى يلزم تاخره

عنه زمانا او ذاتا فيلزم الدور بل نريد ان العلم والمعلوم تواردا او تطابقا والاصل في هذا التوارد

والتطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عنه ومثال له ونسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على

الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال

انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه

شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا الا انه علمه شريرا وذلك لا يختلف باختلاف وجود المعلوم

عن وجود العلم وتقدمه عليه فالله سبحانه وتعالى انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال

كذلك لا ان الامر بالعكس على انا نعلم بالضرورة قصد ورا ايماننا باختيارنا والله تعالى عالم بذلك فوجب ان تكون

اختيارية وما ذكروه يمنع ان تكون افعالنا اختيارية فتعارض الدليلان واما الثاني فلا نسلم ان امر

السيد لعبده في الصورة التي ذكروها امر حقيقي بل هو ايهام لكونه امرا ليدل ان العبد له ان يقول

لولا انه يكره هذا لفعلته فيعذر بحسب العقلاء ولا يلومونه على مخالفته لما صورته صورة الامر واما

الثالث وهو ما احتجوا به من قصة ابرهيم عليه السلام فجوابه انه يحتمل ان يكون المراد افعل ما

تومر في المستقبل ولم يكن قد امر وذلك لانه راى في المنام انه يومر ولم يومر بذلك افعل ما تومر لا ما

امرت فكانه اخذ المدية واضجع ابنه وانتظر الامر فلم يومر بل جاء الفداء مما كان سيوقعه من الامر بالذبح

وقوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين لا يمنع مما ذكرناه لان اضجاع ابنه واخذ المدية مع غلبة الظن انه

يومر بالذبح بلاء عظيم سلمنا فالامر بالمقدمات يعني سلمنا ان ابرهيم عليه السلام قد امر فلا نسلم انه

امر بالذبح بل امر بمقدماته من الاضجاع وتحديد المدية ونحو ذلك والانتظار لما يترتب عليها من ذبح

او غيره وسمي هذا الانتظار بلاء حسن معه الفداء سلمنا انه وقع الامر بالذبح لا نقيد بانه فلا نسلم انه

غير مراد بل هو مراد ولكنه موضع نسخ بعد التمكن من فعله وذلك جائز بالاجماع والمانع من النسخ عند

انما هو عدم تمكن المكلف من فعل المنسوخ لا تعلق التكليف بمستقبل الاوقات كما يجي ان شاء الله تعالى

وقيل بالرابع وهو ان الامر يتميز عن غيره بصفة هي كونه امرا والموثر فيها هو ارادة المامور به اما ان له

بكونه امرا صفة وهو قول الجماهير من المعتزلة لانهم يقولون ان لكل نوع من انواع الكلام حالا وحكما فللامر

بكونه امرا حال وللنهي بكونه نهيا حال وللخبر بكونه خبرا حال الى غير ذلك ومنهم من يذهب الى التفصيل

فيقول ان للخبر بكونه خبرا حالا لاختلاف الامر وهو قول الشيخ الحسن الرصاص ولعل سائر انواع الكلام

عنده حكمها حكم الخبر اذ طريقة الدلالة في ذلك واحدة الا النهي فانه عنده كالامر وان كان قد روي عنه

ان سائر ضروب الكلام كالامر واما ابو هاشم فمقتضى كلامه انه لا يثبت للامر بكونه امرا حالا ولا يعرف ما

يقول فيما سواه كذا حكاه عنه الدواري رحمه الله في شرحه ورواية الامام يحيى عليه السلام عنه تخالف

هذه الرواية واما ان الموثر فيها ارادة المامور به فهو قول البصرية من المعتزلة واتبعهم الامام المهدي

عليه السلام وصاحب الجوهرة وغيرهما قال الامام المهدي عليه السلام والمحققون ان الموثر في ايجاد الصيغة

على صفة الطلبية هي القادرية لكن القادرية انما اوقعت في الصيغة على صفة الطلبية لاجل ارادة المطلوب

اذ لو لم يرد المطلوب لم يوثر القادرية في ايقاعها على صفة الطلبية فلما كانت الارادة هي التي تصرف بتاثير القادرية

الى وجه دون وجه وصفناها بانها هي الموثرة في ايقاع الفعل على وجوه مختلفة وان كان التاثير في الايقاع

انما هو للقادرية في التحقيق هذا كلام اصحابنا في هذا المقام ولا يخفى على المنصف ما فيه من التعسف

والتكلف **والحق ان الوضع كاف** في تميز الامر عن غيره فان من علم موضع لفظ اذا ورد عليه ذلك الوضع

من حكيم علم انه مراد به معناه الحقيقي الا ان يصرف عنه صارف من القرائن وان كان مشتركا فالمميز

القرائن لا لما ذكروه من الاحوال الطلبية التي غايتها الخفا وهذا اقوال الرازي وجمل عليه قول الكعبي لانه قال

لا يحتاج مع ذلك الى ارادة شاهد عليه وقد عرفت بطلانه ثم قال وقال ابو علي وابو هاشم لا بد مع ذلك

من ارادة اخرى وهذا هو الحق للاتفاق على ان صيغة الامر موضوعة لطلب معنى ما اشتقت منه

وطلبه لا يعقل من دون ارادته ولا يحتاج مع ذلك الى اثبات موثر ومؤثر فيه وكلام ابي الحسين البصري

يقضي بان هذا اختيار لانه قال في المعتمد وعمدتنا ان هذه الصيغة جعلت في اللغة طلبا للفعل

فاذا بان لنا انه لا معنى لكونها طلبا للفعل الا ان المتكلم بها مريد له وانه هو غرضه علمنا انه لا بد لكل ارادة

يعني ما ذكره المحامي من الاقوال ثم يقول الخامس ... والاول

عند علمنا بالصيغة ثم انه يلزم مما ذكره الدوري وبيانه من وجهين احدهما ان الفعل يكون صيغة
افعل امرا بحصل من اطلاقها الصريح وادعا منه بها ينفي بعدم العلم به علينا صرح تعميم العلم
بالنبي على العلم بما يريده والثاني ان ما ذكره يقتضي ان لا يعلم كونها امرا الا بكونها امرا وهو بوقف الشي على
وايضا صيغة الامر المراد بالوضع على بعضها وهو بعدهم ارادة المامور به واذا كانت الارادة بنفس
المدلول وجب ان لا يعيد الصيغة التي علمها صفة وقياسا على سائر المسميات وايضا لو كان كونه
امرا صفة لكانت اما المجموع حروف الصيغة وهو محال لانه لا وجود لذلك المجموع واما لاحادها فيلزم
ان يكون كل واحد امرا وهو محال وان سلم ان للامر بكونه امرا حالا وحكما فلا نسلم ان المؤثر فيه ارادة
المامور به لم لا يكون المؤثر ارادة كونه امرا كما قالوه في الخبر فانهم صرحوا بان الخبر بكونه خبرا حالا
والمؤثر فيها ارادة كونه خبرا وجاولوا ان يفرقوا بينهما فيتعسفوا الا من الفروق ما لا يفيد ولا يجدي
لا نها كما قال فيها الامام الحسن بن عز الدين عليهما السلام لم يعاون دائرة الدعوى ولا يلزم على هذا
الوجه عدم ارادة المامور به لان المشهور عن المعتزلة انها المعنى الموضوع له صيغة الامر قال ابو الحسين
البصري لان هذه الصيغة عند اصحابنا موضوعة للارادة وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه اذا
تجرد عن القرائن **مسألة** وترد الامر اي صيغته التي هي مسماه وهي افعل وما يقوم مقامها
في ستة عشر معنى الاول **الايجاب** كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والثاني **الندب** كقوله
تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واحسنوا ان الله يحب المحسنين ويقرب منه اي من هذا المعنى
التاديب والارشاد اما التاديب فكقوله عليه الصلوة والسلام لعمر بن ابي سلمة المخزومي سم الله
وكل بيمينك وكل مما يليك اخرجه البخاري ومسلم من حديث عمر المذكور وما ذكر في المستصفى
والمحصول من انه قال صلى الله عليه واله وسلم لابن عباس لم يعرف واما الارشاد فكقوله
تعالى واستشهدوا شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه واما افرادهما بالذكر لان الغزالي في المستصفى
جعلهما معاني للمندوب ووافقه الرازي وصاحب الفصول وغيرهما في الارشاد والفرق بينهما
وبين المندوب هو الفرق بين العام والخاص اما التاديب فلانه يختص بمحاسن الاخلاق واما
الارشاد فلانه يختص بمنافع الدنيا والندب يعم محاسن الاخلاق ومنافع الدنيا اذا قصد فيهما
العمل بما ادب او ارشد اليه الكتاب والسنة وغيرهما ومنهم من فرق بين التاديب والندب
بان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان الادب يتعلق بمحاسن الاخلاق اعم من ان يكون لمكلف
وغيره ويدل عليه ان عمر بن ابي سلمة كان اذ ذاك صغيرا ولهذا جاء في بعض الروايات يا غلام
سم الله الى اخره والندب يختص بالمكلفين وهو اعم لشموله لمحاسن الاخلاق وغيرها وبين
الارشاد والندب بان الاول لا ثواب فيه والثاني فيه ثواب الثواب ويمكن الدفع بان الخطاب
وان كان لعمر بن ابي سلمة فالمراد به التاديب لكل الامة ولا يضر مع ذلك صغره ولا يخرج الادب عن
ان يكون ندبا وبانكار امر الصبي بالصلوة لسبع لا يخرجها عن كونها واجبة وبان الظاهر ان من
قصد الامتثال او العمل بارشاد الكتاب والسنة لا يحرم الثواب والعلاقة بين الندب والوجوب
اطلاق اسم المقيد على المطلق لان المعنى الحقيقي للصيغة هو طلب الفعل مع المنع من الترك
فاستعملت في مطلق الطلب والثالث استعمالها في **الاباحة** كقوله تعالى كلوا من الطيبات ومنها
الاذن كقولك لمن طرق الباب ادخل وكقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ومنهم من حاول الفرق

بينه وبين الاباحة والعلاقة هنا ايضا اطلاق اسم المقيد على المطلق لان طلب الفعل يتضمن
الاذن فيه مع الرجحان فاستعملت الصيغة في مطلق الاذن والرابع **التهديد** كقوله تعالى اعملوا
ما شئتم واستفزز من استطعت والخامس **الانذار** كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار
وقد جعله قوم قسما من التهديد والفرق بينهما ان التهديد هو التخويف والانذار ابلاغ
المخوف كما هو تفسير الجوهري لهما فيكونان متباينين وفصل الفرق بينهما ان الانذار يجب
ان يكون مقرونا بالوعيد كما في الاية المذكورة والتهديد لا يجب فيه ذلك وقيل بان التهديد عرفا
ابلغ في الوعيد والغضب من الانذار فيتعاكسان في العموم والخصوص على هذين القولين والعلاقة
فيهما التضاد والسادس **الامتنان** ويسميه بعضهم الانعام كقوله تعالى فكلوا مما رزقكم الله والفرق
بينه وبين الاباحة ان الاباحة الاذن المجرد والامتنان لا بد فيه معه من اقتران حاجة الخلق له لذلك
ووقع به الامتنان والانعام او عدم قدرتهم عليه او نحو ذلك كالتعرض في هذه الاية الى ان الله تعالى
هو الذي رزقه والعلاقة فيه كما في الاباحة والسابع **الاكرام** كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين
فان قرينة بسلام امنين يدل عليه لان دخول الجنة مع السلامة من جميع افات الاجرام والامان
منها في غاية الاكرام والعلاقة فيه كما في الاباحة والثامن **التسخير** كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين
والمراد به الذلة والامتهان وقطع الفرق بينه وبين التكوين الاتي لان التكوين سرعة الوجود
عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة بخلاف التسخير فان فيه الانتقال الى حالة الذلة
والامتهان والعلاقة فيه وفي التكوين اما مجرد الطلب واما مشابهتهما للواجب في التحتم
والتاسع **التعجيز** كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والعلاقة فيه التضاد لانه انما يكون في الممتنعات
والواجب في الممكنات والعاشر **الاهانة** كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ومنهم من يسميه التهكم
وضابطه ان يؤتى بلفظ ظاهره الخير والكرامة والمراد ضده والعلاقة المضادة والحادي عشر **التسوية**
بين الامرين كقوله تعالى فاصبروا او لا تصبروا فانه اراد به التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه
والعلاقة المضادة لان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل والثاني عشر **الدعاء**
نحو ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا والعلاقة فيه مجرد الطلب والثالث عشر **التمني** كقول امرئ
القيس ❊ الا ايها الليل الطويل الا انجلي ❊ وانما حمل على التمني دون الترجي لانه ابلغ وذلك لان الليل
لطوله عليه نزله المستحيل انجلاؤه كما قال اخر ❊ وليل المحب بلا اخر ❊ وعلاقته وما بعده كالدعاء
والرابع عشر **الاحتقار** وعدم المبالاة نحو القوا ما انتم ملقون فانه مستعمل في معرض احتقار
سحر السحرة وعدم مبالاته المعجز والفرق بينه وبين الاهانة ان الاهانة انما تكون بالقول والفعل او بتركهما
كترك اجابته والقيام له من تعاظم العالم دون مجرد الاعتقاد والاحتقار انما يحصل بمجرد الاعتقاد
او لا بد منه فيه بدليل ان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال
اهانه ما لم يصدر منه قول او فعل ينبئ عن ذلك الخامس عشر **التكوين** نحو قوله تعالى كن فيكون وقد
سماه بعضهم بكمال القدرة والسادس عشر **الخبر** نحو قوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وقوله
صلى الله عليه واله وسلم ان مما ادرك الناس من كلام النبوة الاولى اذا لم تستحي فاصنع ما شئت رواه
البخاري عن ابي مسعود عقبة بن عمرو الانصاري البدري رضي الله عنه وفي رواية الطبراني في الكبير
بعد قوله اخر ما كان من كلام النبوة اذا لم تستحي فافعل ما شئت اي ان لا تستحي فهو يصنع ما يشاء

وهذا هو الاظهر وقيل معناه اذا لم تستحي من شيء لكونه جائزا فاصنعه اذ الحرام يستحيا منه بخلاف
الجائز وقيل معناه اذا اردت فعل شيء فاعرضه على نفسك فان استحييت منه لو اطلع عليه فلا تفعله
وان لم تستحي منه فافعله وقيل انه على طريق المبالغة في الذم اي اذا لم تستحي فاصنع ما شئت فترك الحيا
اعظم مما تفعله لان السياق في مدح الحيا فهذه ستة عشر معنى يطلق صيغة الامر عليها وقد
عد بعضهم زيادة عليها كالتفويض في قوله تعالى فاقض ما انت قاض ذكره الجويني في البرهان وسماه
بعض بالتحكيم وبعض بالتسليم وبعض بالاستبسال وكالمشورة في قول ابراهيم لابنه اسمعيل
عليهما السلام فانظر ماذا ترى واشار الى مشاورته في هذا الامر وكالاعتبار في قوله تعالى انظروا
الى ثمره اذا اثمر وكالتكذيب في قوله تعالى قل هاتوا برهانكم وادعوا شهداءكم من دون الله وكالالتماس
في قولك لنظيرك افعل وكالتحيير والتلهيف في قوله تعالى قل موتوا بغيظكم وكالتصبير في قوله تعالى
ذرهم ياكلوا ويتمتعوا ذرهم يخوضوا ويلعبوا ويلههم الامل [illegible] **اذا تقرر عندك**
استعمال صيغة الامر في هذه المعاني **فالمختار** انها ترد حقيقة في المعنى الاول وهو
الوجوب لغة وشرعا وهذا قول الجمهور من ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة والفقهاء وقيل انها حقيقة
فيه شرعا فقط وهو قول ابي طالب وابي القسم البلخي وابي عبد الله البصري والجويني وقيل بل في الندب
لا غير وهذا قول ابي هاشم والقاضي عبد الجبار وبعض الفقهاء واحد الروايتين عن الشافعي وابي علي
الجبائي وهو رواية عن المنصور بالله وكلامه في صفوة الاختيار انها حقيقة في الوجوب فقط والرواية
الاخرى عن الشافعي انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتي ذكرها العلامة في شرح المختصر ان
الرواية الاخرى عنه كالجمهور وهكذا الرواية الاخرى عن ابي علي وقيل بل هي حقيقة فيهما اي موضوعة
بالاشتراك للوجوب والندب وهذا قول المرتضى الموسوي وقيل بالوقف فيها اي في المعاني الثلاثة
بمعنى لا ندري هل وضعت للوجوب او للندب او لهما بالاشتراك كذا حققه الرازي في المحصول
والغزالي في المستصفى واختاره لنفسه وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر
الباقلاني والآمدي وقد روي عن الاشعري الوقف بين الخمسة التي هي الوجوب والندب والاباحة
والتهديد والارشاد وعن الآمدي الوقف بين الوجوب والندب والارشاد وهو المصرح به في الاحكام
وقيل بل هي حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب وهذا قول المنصور
ابي منصور الماتريدي من الحنفية ويقرب منه ما روي عن القاضي عبد الجبار من انها موضوعة
لارادة الامتثال لصدقه مع الوجوب والندب وقيل بل هي حقيقة في الاباحة وقيل بل هي حقيقة
في الثلاثة الوجوب والندب والاباحة موضوعة لها بالاشتراك اللفظي حكى هذين القولين الرازي
في المحصول وقيل انها حقيقة في القدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن حكى هذا القول ابن الحاجب
في مختصره وقيل بل هي حقيقة في الثلاثة التي هي الوجوب والندب والاباحة وفي التهديد موضوعة
لها بالاشتراك اللفظي وهذا القول يعزى الى الامامية وقيل بل هي حقيقة فيها اي في هذه الاربعة
وفي الارشاد حكى هذا القول الغزالي في المستصفى وغيره وترد صيغة الامر مجازا في البواقي اما في ما
عدا هذه الخمسة فبالاتفاق واما فيها فعلى حسب الخلاف فهذه احد عشر قولا وقد روي غير هذه
الاقوال تركناها لظهور ضعفها وشذوذ القائل بها **والحجة** لنا على صحة المذهب الاول
المعقول والمنقول اما المعقول ونعني به الاستفادة من موارد اللغة لا اثبات اللغة بالقياس او الترجيح

فلانا نقطع بحسن ذم العقلاء من اهل اللغة قبل ورود الشرع لعبد لم يمتثل امر سيده و
وصفهم له بالعصيان ولا يذم ويوصف بالعصيان الا تارك الواجب واما المنقول فهو وجوه
من يقول بانها حقيقة في الوجوب شرعا فقط منها اجماع السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم
من الفقهاء فانا نعلم من احوالهم انهم كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر المطلقة كما
استدل ابو بكر على اهل الردة في وجوب الزكاة بقوله تعالى واتوا الزكاة والصحابة بالامر في قوله صلى الله
عليه واله وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وقوله فليصلها اذا ذكرها على الوجوب من غير توقف وما
كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض وشاع وذاع وتكرر من غير نكير من احد فكان اجماعا منهم
على انه ظاهر في الوجوب وهكذا ما عرف من احوال جماعة التابعين ومن بعدهم من الفقهاء في الاستدلال
بظواهر امر الله تعالى واوامر رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على وجوب الاحكام من غير تناكر ولم
يحك عن احد انه دفع احتجاج مخالفه بالامر من حيث انه لا يقتضي الوجوب وانما كانوا يرجعون عند
الاختلاف والتنازع الى التاويل وقد ورد عليه من الاسئلة والجواب كما تقدم في الاخبار واعترض
ايضا بان هذا الدليل انما يفيد الظن بان الامر للوجوب وذلك لا يكفي في الاصول واجيب بالمنع بل هو
قطعي ولو سلم فانه يكفي فيها الظهور في مدلولات الالفاظ ونقل الاحاد والا لتعذر العمل في اكثر الظواهر
اذ المفيد [illegible] انما هو تحصيل الظن لا يقال من العلماء من عرف هذا العلم بانه العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام وتسليم كون الامر يفيد الوجوب ظنا ينافي العلم بانه علم للوجوب
لانا نقول القاعدة هي كون الامر يفيد الوجوب ظاهرا وهذه القاعدة معلومة بالدليل لا ريب فيها
حتى لو لم يحصل للناظر علم بها وجزم لم يمكنه الاستدلال بان الامر ظاهر في الوجوب اذ لا معنى للاستدلال
على وجوب شيء بورود امر يظن ان ظاهره الوجوب ومنه قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ
امرتك والمراد من الامر قوله اسجدوا **ووجه** الاستدلال انه ورد في معرض الذم بالمخالفة لا
في معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذمهم على مخالفة الامر اذ لو لم يكن للوجوب لما حسن هذا الكلام ومنه قوله تعالى افعصيت امري
اي تركت مقتضاه فثبت ان تارك الامر عاص وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم وذلك دليل الوجوب ومنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره هدد على
مخالفة امره والتهديد دليل الوجوب **احتج اهل المذهب** الثاني وهم القائلون بان
صيغة الامر حقيقة في الندب بوجوه منها انه لا فرق بين قول المولى لعبده اسقني واريد
ان تسقيني وذلك لان اهل اللغة يفهمون من احدهما ما يفهمونه من الاخر ويستعملون كلا منهما
مكان صاحبه ولا شك ان قولك اريد منك لا يفهم منه الا الارادة دون كراهة الضد ودون الايجاب
فيجب مثله في صيغة افعل قلنا ان اردتم بعدم الفرق بينهما اتحاد معناهما بحيث يصيران لفظين
مترادفين فهو غير مسلم فان الجمع بينهما [illegible] في المعنى قطعا [illegible] وقولك اسقني يفيد طلب
الفعل لا محالة ويفيد الارادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثا على الفعل ولا يجوز ان يبعث
الا على ما له فيه غرض ولو عرفنا هذا اعني انه لم يعلم انه مريد للفعل وليس كذلك قولك اريد ان
تسقيني لان ذلك صريح في الاخبار عن كونه مريدا وليس بصريح في استدعاء الفعل فضلا عن ان يكون
مستدعيا له لا محالة وان اردتم انه وضع لمعنى اخر والارادة تفهم تبعا له فهو مطلوبنا لا قادح

بأن قولنا افعل موضوع لشيء سوى الإرادة فمن أين لكم أن ذلك المعنى هو الندب حتى يتم لكم الدليل ومنها
ما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما نهيتكم
عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم
على أنبيائهم وجه الاحتجاج أنه ردّه إلى مشيئتنا وهو معنى الندب والجواب لا نسلم أنه ردّه
إلى مشيئتنا بل إلى استطاعتنا وهو معنى الوجوب ومنها وهو لأبي هاشم أن أهل اللغة قالوا إن
قول القائل لغيره افعل يكون أمراً إذا كان فوق المأمور في الرتبة فلم يفرقوا بينهما إلا بالرتبة ومعلوم
أن السؤال لا يقتضي إيجاب الفعل على المسؤول ولا كراهة ضد ما سأله فعله وإنما يقتضي الإرادة فقط
فوجب في الأمر مثل ذلك إذ لو اقتضى الوجوب أو كراهة ضد المأمور به لانفصل عن السؤال بشيء زائد على
الرتبة والجواب أن هذا الدليل مبني على مذهبه من اعتبار العلو وقد علمت فساده ولو سلم
فالاتفاق على أن الصيغة في السؤال مجاز ولا قائل بوجوب اتحاد المعنى الحقيقي والمجازي ولو سلم [illegible]
فالسؤال يدل على الإيجاب وإن كان لا يلزم منه الوجوب لانتفاء قدرة القائل وجه آخر وذكر من جهة
أن إيجاب الأمر دال على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال لأنه نقلاً قد يترتب الوجوب على إيجاب السؤال
كسؤال العطشان وقد لا يترتب على إيجاب الأمر كأمر السيد عبده بما لا يقدر عليه فاستويا في الإيجاب
والوجوب ومنها أن الأمر يفيد أن الآمر يريد الفعل وما زاد على الإرادة لا دليل عليه فاستويا
وجب الوقوف عنده ذكره والجواب إن أرادوا أن الصيغة موضوعة للإرادة فغير مسلم وقد عرفت
فساده وإن أرادوا أنها موضوعة لغير الإرادة والإرادة مفهومة منها على سبيل التبع فلا نسلم أن
لا دليل على الزائد عليها كيف وقد دللنا عليه وبيّنا أنه الموضوع له احتج أهل الإباحة أولاً
أي القائلون بأن الصيغة موضوعة للإباحة والقائلون بأنها للقدر المشترك إما بين الوجوب
والندب وهو الطلب أو بينهما وبين الإباحة وهو الإذن ثبت الجواز في المأمور به بالضرورة
من اللغة والزيادة المخصصة للوجوب أو الندب حاصلة بلا دليل فوجب الوقف عنده وهو معنى الإباحة
أو يقول في حجة القائل بأنها للطلب المشترك بين الوجوب والندب ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة
فالتخصيص بواحد من الوجوب والندب زيادة من غير دليل فلا يصار إليه فوجب جعلها للقدر
المشترك بينهما دفعاً للاشتراك والمجاز أو نقول في حجة القائل بأنها للإذن المشترك بين الوجوب
والندب والإباحة إنه ثبت الإذن بالضرورة من اللغة والزيادة المفيدة لتخصيص أحدها
زيادة بلا دليل فوجب جعلها للقدر المشترك بينها دفعاً للاشتراك والمجاز قلنا إن لنا في الجواب
عليهم جميعاً وجهين الأول لا نسلم أن جعلها للوجوب زيادة فقط بلا دليل بل ثبت بأدلتنا
والثاني أن ما ذكروه إثبات للغة بلوازم الماهيات وذلك أنهم جعلوا الجواز لازماً للإباحة
والرجحان لازماً للوجوب والندب والإذن لازماً للثلاثة فجعلوا باعتبار هذه اللوازم وضعه للأمر
المذكور ما تقاضى احتمالات أن يكون لواحد من المذكورات بخصوصه أو مشتركاً أو للمشترك وذلك باطل لأن
طريق معرفة الوضع إنما هو النقل بطريق التنصيص أو تتبع موارد الاستعمال لا يقال الجواز هو عين
الإباحة فلا يكون من إثبات اللغة بلوازم الماهيات لأنا نقول معنى الإباحة جواز الفعل والترك والجواز
أعم من أن يكون مع جواز الترك ومع المنع منه احتج أهل الاشتراك وهم القائلون بأنها حقيقة
في الثلاثة والتهديد والقائلون بأنها حقيقة في الأربعة والإرشاد بأنه ثبت الإطلاق من أهل اللغة

لصيغة الأمر في الوجوب والندب أو في الثلاثة أو في الأربعة أو في الخمسة والأصل في الإطلاق الحقيقة
فيكون حقيقة فيها وهو الاشتراك قلنا الإطلاق الواقع من أهل اللغة مجاز لا حقيقة وذلك لأن
المجاز أولى من الاشتراك وأيضاً يلزم أن يكون حقيقة في جميع المعاني التي تقدم تعدادها لوقوع الإطلاق
ولا قائل به احتج أهل الوقف بأنه لو ثبت لشيء لثبت بدليل واللازم منتف لأنه إما أن يثبت
بدليل عقلي ولا لأنه لا مدخل له في اللغة كما عرفت أو نقلي إما آحادي ولا يفيد لأن المسألة
علمية والآحاد لا تفيد العلم أو متواتر ولم يوجد إذ لو وجد لم يختلف فيه لأن العادة تقضي بأنه
لا يطلع عليه من بحث واجتهد في الطلب قلنا في الجواب لم لا يجوز أن نعرف ذلك بدليل مركب
من العقل والنقل مثل قولنا تارك المأمور به عاص والعاصي مستحق للعقاب فيستفاد العقل من
هاتين المقدمتين النقليتين أن الأمر للوجوب سلمناه فلنقطع بأنه ثبت بالاستقراء المفيد
ذكره وهو ما ثبت في الكتاب والسنة واستدلال العلماء من كون الأوامر المطلقة للوجوب
سلمناه فلم لا يثبت بالآحاد كغيره من الموضوعات اللغوية لا نسلم قطعية أن المسألة قطعية بل
الظن كاف فيها سلمناه فالآحاد كافية في الظهور وهو قطعي كما سبق تحقيقه مسألة
اختلف في الأمر الواقع بعد الحظر الشرعي كقوله تعالى فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين
على أربعة أقوال القول الأول قوله وهو بعد الحظر للوجوب وهو مذهب أئمتنا
عليهم السلام والمعتزلة وبعض الأشاعرة كالشيخ أبي إسحق الشيرازي والسمعاني وابن الخطيب
الرازي وأتباعه وبعض الفقهاء لما تقدم من الدليل الدال على أن الأمر يفيده وسبقه أي
الحظر على الأمر لا يصلح معارضاً لما تقدم من الدليل حتى يدفعه لأن الوجوب والإباحة منافيان
ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم إلى الإباحة فكذلك إلى الوجوب القول الثاني أنه يكون بعد
الحظر للإباحة وهو قول جمهور الفقهاء ورجحه ابن الحاجب وحجتهم ما أفاده بقوله قيل ورد
للإباحة بعد الحظر فيكون تقدم الحظر قرينة تدل عليها وذلك مثل قوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا
فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض فإذا تطهرن فأتوهن ومثل ما روي عن بريدة الأسلمي رضي
الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ونهيتكم
عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ في الأسقية فاشربوا في الأسقية
كلها ولا تشربوا مسكراً رواه مسلم قلنا وقد ورد بعد الحظر للوجوب مثل قوله تعالى فإذا انسلخ
الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين فإن القتال فرض كفاية بعد أن كان حراماً وقوله تعالى ثم ليقضوا
تفثهم بعد قوله ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله وقوله تعالى ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس
بعد إيجاب الوقوف وحظر الإفاضة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش إذا
كان دم الحيضة فإنه دم أسود يعرف فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي
فإنما هو عرق رواه أبو داود والنسائي والحاكم في مستدركه إلى غير ذلك وقد ثبت أنه بعد الحظر كما
كان عليه وإن تقدم الحظر لا يصلح قرينة للإباحة القول الثالث قوله وقيل الوقف يعني
لا ندري أهو للوجوب أم للإباحة وهو اختيار الجويني وذلك لتعارض أدلة المذهبين عنده
القول الرابع قوله وقيل بالتفصيل وهو مذهب الغزالي وتحريره أنه إذا كان الحظر
لصيغة الأمر عارضاً لعلة علق الأمر الوارد بعده بزوالها مثل قوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا

الامر المطلق

فاذا فعلت الصلوة فاذا تطهرت فاصطادوا للحظر ورد ذلك لان عرف الاستعمال يدل على ان ما هذا شانه لنفي الحرج الذي مرجع الحكم الى ما كان عليه في الاصل ولاحتمال ان تكون رفع هذا الحظر بندب او ايجاب احتمال مرجوح لان الاغلب ما ذكرناه والا تكن الحظر عارضا لعلة ولا علق صيغة افعل بزوالها فكما كان يعني فيبقى موجب الصيغة كما كان لو لم يرد بعد الحظر وهو التردد بين الوجوب والندب كما تقدم من حكاية مذهبه قال ويرد ههنا احتمال الاباحة ويكون هذا قرينة مرجحة هذا الاحتمال وان لم تعينه اذ لا يمكن دعوى عرف استعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع هذا انتهى بلفظه وهو احتجاج حسن لا يخفى ما فيه من التناسب للقول الاول والابطال لحجة القول الثاني **مسألة** اختلف في الامر المطلق عما يقيد به من مرة او تكرار او علة او غير ذلك هل يفيد تكرارا او لا فقيل هو موضوع للمرة ولا يستفاد منه التكرار الا بقرينة وهذا راي السيد ابي طالب وابي علي الجبائي وابي هاشم وابي عبد الله البصري وكثير من الشافعية وعند الحنفية وقيل بل هو موضوع للتكرار ولا يحمل على المرة الا بقرينة وهذا راي ابي اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين ومرادهم انه يتكرر مدة العمر فيما يمكن ويتعاد ليخرج اوقات ضروريات الانسان واعتيادياته وقيل ان مرادهم من التكرار العموم وقد اشار الى هذا المعنى الغزالي في المستصفى حين عد شبه المخالفين وقيل لا يدل على ايهما بل انما يدل بالوضع على طلب وجود المامور به في الوجود من غير تعرض لقصر على مرة او تكرار الا انه لا يمكن ادخال المامور به في الوجود باقل من مرة فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمامور به لان الامر يدل عليها بذاته بل بطريق الالتزام وهذا راي المتاخرين من ائمتنا عليهم السلام كالامام يحيى بن حمزة والامام المهدي احمد بن يحيى وابن ابي الخير والبرواري ومن المعتزلة كابي الحسين البصري وابي الحسن الكرخي والحاكم ومن الاشاعرة كالرازي واتباعه والامدي وابن الحاجب وهو الارجح وعليه يحمل كلام القائلين بانه للمرة ويؤيده ما ذكره السيد ابو طالب عليه السلام في اثناء احتجاجه حيث قال وان قالوا ان الامر بظاهره يقتضي ايقاع الفعل فقط ولا يقتضي امرا زائدا وكلام ابي الحسين البصري لانه لم يحك في المسألة الا قولين فقال ذهب بعضهم الى ان ظاهره يفيد التكرار وقال الاكثرون انه لا يفيده وانما يفيد ايقاع الفعل فقط وبالمرة الواحدة يحصل ذلك وكلام صاحب الجوهرة حيث قال فعندنا انه لا يقتضي التكرار خلافا لبعضهم ولم يزد على هذين القولين وقيل بالوقف اما بمعنى انا لا نعلم بان وضع الصيغة للمرة او للتكرار فنتوقف في فهم المراد على القرينة وهذا اختيار الجويني ونقل ابن الحاجب عنه انه يختار الثالث غير صحيح واما بمعنى انه يتوقف في مراد المتكلم بناء على ان الصيغة مشتركة بين المرة والتكرار سوى قلنا ان المشترك مجمل او لا لتنافيهما **وجه** الاول انه اذا قيل للمامور ادخل الدار فدخل المامور مرة امتثل في العرف قطعا ولو كان للتكرار لما عد في العرف ممتثلا فيقال في الجواب على ما ذكره الاولون انه انما يصير ممتثلا لان المامور به طلب الفعل مطلقا وهو حاصل في ضمنها ولا نسلم انه ظاهر فيها بخصوصها **وجه** الثاني بانه تكرر الصوم والصلوة ولو لم يكن الامر مفيدا له لما تكرر وايضا النهي يفيد التكرار كما في لا تصم فكذا الامر يجب ان يكون للتكرار كهو لاشتراكهما في وصف وهو الطلب وايضا لو لم يفد التكرار لما اي يدل على التكرار بل دل على المرة لم يصح اصلا لان النسخ ان كان بعد الفعل فلا تكليف وان كان قبله

كان بدا وهو على الله تعالى محال لكنه يجوز نسخه فدلت على انه للتكرار واحتج بمنع التكرار لان الاقرع بن حابس او سراقة بن جعشم حين نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وجوب الحج فقال العامنا ام للابد ولو لم يكن موضوعا للتكرار لم يفهمه فلم يسال والتخيير في قول الاقرع او سراقة لاختلاف الروايات في كتب الاصول وغيرها ورواه ابو طالب في المجزي عن الاقرع ومثله في المستصفى للغزالي والمحصول للرازي ورواه ابو الحسين في المعتمد عن سراقة وفي صحيح البخاري صلى الله عليه وآله وسلم المروي عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو اني استقبلت من امري ما استدبرت لم اسق الهدي وجعلتها عمرة فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها عمرة فقام سراقة بن جعشم فقال يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اصابعه واحدة في الاخرى وقال دخلت العمرة في الحج هكذا مرتين لا بل للابد ابدا رواه مسلم وابو داود وروى ابو داود عن ابن عباس ان الاقرع بن حابس سال النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا رسول الله الحج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع ورواه الحاكم وصحح اسناده قيل في الجواب على هذا الوجه لو فهم السائل التكرار من الامر بالحج لما سال اذ يكون السؤال مع العلم بالمسؤول عنه عبثا فدل السؤال على ان الامر لا يفيد التكرار ورد هذا الجواب بان السائل علم ان الحرج في الدين منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وآله وسلم بعثت بالحنيفية السمحة ففي حمله على معناه وهو التكرار اعظم الحرج فسال لذلك لا لعدم فهمه معناه واجيب عن الوجه الاول بمنع الملازمة واسند بان التكرار فهم من غيره كالسنة والاجماع وربط الحكم بالسبب اعني الوقت فتكرر بتكرره وعن الوجه الثاني بانه قياس في اللغة وقد بينا بطلانه بالفرق بان الانتهاء عن الشيء ابدا ممكن لان فيه بقاء على العدم فلا يمنع ولا يمنع من فعل غيره من المامورات اذ الترك يجمع ويجامع كل فعل لا الامتثال لامتناع الاستمرار على فعل المامور به ويقعد عن سائر المامورات والمصالح وبان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو لا يحصل الا بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وعن الوجه الثالث بمنع الملازمة فان الواجب الموسع يجوز نسخه قبل الفعل وبعد التمكن اتفاقا سلمناه فالجواب بانه اي النسخ انما يجوز وروده لقرينة التكرار وحمل الامر على التكرار بقرينة جائز وعن الوجه الرابع بان سؤاله ليس لما ذكر بل لتوهم التكرار في المطلوب لجواز انه كسائر العبادات المتكررة من الصلوة والصيام والزكوة لانه عبادة مثلها **وجه** الثالث من وجهين احدهما ان المطلوب حقيقة الفعل لان مدلول صيغة الامر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما حصلت ولا يتقيد باحدهما دون الاخر وثانيهما انه لو اريد بها اي المرة والتكرار من صفات الفعل اي المصدر قطعا كالقليل والكثير لا يقال اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فيقيد بصفاته المتنوعة المتقابلة والموصوف لا يدل على الصفة المعينة من المتقابلات باحدى الدلالات الثلاث **والجواب** ان الاول من هذين الوجهين مصادرة على المطلوب لان مبناه على القطع بان مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير تقييد بشيء من صفاتها وهذا اعني النزاع بلا اشكال وان الوجه الثاني لا يفيد المطلوب لانه انما يفيد دلالة المصدر المشتق منه الامر على نفس الحقيقة لا على احدهما ولا يفيد عدم الدلالة عليهما بالصيغة

وجاز ان يفيد الصيغة ما لا يفيده مجردها قيل لو كان اي الامر اي صيغته موضوعة لاحدهما بخصوصه لم يتقيد بكل منهما فلم يجز ان يقال اضرب مرة ومرات لاستلزامه التناقض او التكرار ورد بان المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية فيكون في احدهما ظاهرا وفي الاخر مجازا وحينئذ لا امتناع في التقييد بكل من المعنيين فيقول فيما هو له لدفع الاحتمال وفيما هو للاخر للصرف عن الظاهر ولقائل ان يقول المدعى هو ان الصيغة المجردة عن القرائن موضوعة للحقيقة المطلقة عن قيد المرة والتكرار بعد قبول الصيغة المجردة ولو لم يكن للحقيقة المطلقة المشتركة بين الافراد فقط لوجب ان يكون مدلولها اما الحقيقة المقيدة بالمرة او المقيدة بالتكرار او المشترك بينهما اشتراكا لفظيا واللازم باقسامه باطل اما الاول فلانه لو كان احدهما عين مدلولها او داخلا فيه او خارجا لازما له للزم امتناع خروج المأمور بالصيغة المجردة عن القرائن عن عهدة الامر بالمرة الواحدة او بالتكرار لان من يقول انها للحقيقة المقيدة بالمرة فقط او مستلزمة لها يلزمه ان لا يعده ممتثلا بالتكرار لان الحقيقة المقيدة بالتكرار منافية للحقيقة المقيدة بالمرة الواحدة فقط ومعلوم ان الامتثال باحد المتنافيين لا يكون امتثالا بالمنافي الاخر وهكذا من يقول انها للحقيقة المقيدة بالتكرار فقط لكنها تحصل البراءة والامتثال بكل واحد من المرة والتكرار بالاتفاق فعلم انهما خارجان عن مدلول الصيغة المجردة غير لازمين له فلم يكن الصيغة المجردة موضوعة للحقيقة مقيدة باحدهما واما الثاني فلانها لو كانت مشتركة بينهما فلا بد ان يكون مرادا معا فيلزم القول بعموم المشترك في معانيه المتضادة او يكون المراد احدهما بعينه دائما فيلزم امتناع حصول البراءة بالاخر او يكون المراد احدهما تارة والاخر اخرى فلم يتعين المراد فيلزم توقف الامتثال على ظهور القرينة المعينة للمراد والكل باطل بالاجماع وايضا يلزم في الاخير خلاف المفروض اذ المفروض ان الصيغة مجردة عن القرائن **وجه** الرابع ما تقدم من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له في اللغة والاحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب كالجواب **مسألة** والامر المعلق على علة يتكرر بتكررها اتفاقا بين القائلين بان الامر لا يدل على التكرار والقائلين بانه يدل عليه نحو ان زنا فارجموه وذلك للاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر فالتكرار مستفاد من تكررها لا من الامر عند بنا او بينهما عند المخالف واما الامر المعلق على شرط او صفة والمراد بالشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط سوى كان بحرف الشرط او لا نحو اذا دخل الشهر فاعتق عبدا من عبيدي واستر لها هاهنا فهو كالمطلق في انه لا يقتضي التكرار وان تكرر ما علق به في الاصح من القولين وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام وجمهور القائلين بان مطلقه لا يقتضي التكرار وبعض اصحاب الشافعي ووافقهما الاسفرايني في اقتضائه التكرار **احتج** ائمتنا والجمهور بقوله اذ نعلم قطعا ان الامر بالمرء من قيل له ان دخلت السوق فاشتر كذا وان تكرر منه دخول السوق من دون تكرار ما امر به وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق به لما كان كذلك **واحتجوا** ايضا بقوله لانه اذا قيل لمن وكل بايقاع الطلاق طلقها ان دخلت الدار كان له ان يطلقها بحق هذا التوكيل اذا دخلت الدار مرة واحدة وان تكرر منها دخول الدار لم يتكرر منه ايقاع بالاتفاق فعلم ان تكرر الشرط لا يعلم منه تكرر الحكم لغة ولا شرعا قيل في الاحتجاج للقائلين بالتكرار بانه تكرر فيه في اوامر الشرع نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الرابعة

والزانية فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقرا يدل على انه فهم التكرار من نفس التعليق **قلنا** التكرار لتكرر العلة في مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس من محل النزاع واستفيد التكرار في خاص خارج في غير العلة ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة **مسألة** ومن لا يقول الامر المطلق للمرة لا يفيد ممتثلا من اخر العمل عن اول اوقات الامكان وهذا قول القائلين بانه للتكرار والمروي عن الهادي والناصر والمؤيد بالله والقاضي جعفر والحنفية والحنابلة وجمهور المالكية والظاهرية وبعض الشافعية كالصيرفي والدقاق والقاضي ابي الطيب والقاضي حسين وغيرهم **وقيل** للتراخي والمبادر ممتثل وهذا القول مروي عن القاسم بن ابراهيم عليه السلام واختيار ابي طالب والمنصور بالله وابي علي وابي هاشم وابي الحسين البصري والشيخ الحسن وروايته عن الشافعي **وقيل** لا يجب ايهما اي لا فورا بخصوصه ولا تراخيا بخصوصه بل يجب مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا القول يحكى عن الامام يحيى والامام المهدي احمد بن يحيى المرتضى ورواية عن الشافعي واليه ذهب الغزالي والرازي والامدي وابن الحاجب والبيضاوي والظاهر ان القول بانه للتراخي يرجع الى هذا القول وانهما قول واحد ويدل على ذلك ما ذكره السيد ابو طالب في المجزي مسندا لابي علي بالجماعة حيث قال والذي يدل على ما ذهب اليه ان الامر اذا ورد مجردا عن ذكر الوقت فالمستفاد منه وجوب ايقاع الفعل المأمور به من دون تخصيص له بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت فالاوقات فيه تتساوى وقول ابي الحسين في المعتمد حيث قال ان قول القائل لغيره افعل ليس فيه ذكر وقت متقدم ولا متأخر وانما يريد ايقاع الفعل فقط وما صرح به الشارح العلامة وبعض المتأخرين من ان هذا القول مذهب ابي علي وابنه وابي الحسين ولانه لو كان بمعنى التراخي للزم ان لا يكون المبادر ممتثلا لانه خالف مقتضى الامر وهو خلاف الاجماع فالاولى حمل مذهب التراخي على هذا المذهب وقد صرح كثير من المقلدين بان المراد بالتراخي في قول الائمة ما ذكرناه **وقيل** هو اما للفور او العزم بمعنى يجب على المأمور في اول الاوقات اما الفعل او بدله وهو العزم عليه فيما بعد وهذا رواه ابن الحاجب عن القاضي ابي بكر الباقلاني وهو مبني على ما ذهب في الموسع والذي نقله عنه الجويني في البرهان انه لا يجب فورا ولا تراخيا والظاهر ان هذا النقل يرجع الى ما نقله عنه الجويني لانه شرط في جواز التأخير العزم وهذا الذي حكاه ابو طالب **وقيل بالوقف** في مدلوله لغة اهو للفور ام لا لكن المبادر ممتثل سواء كان للفور او للقدر المشترك وهذا القول رواه ابن الحاجب عن الجويني وظاهر كلامه انه لا يتوقف فيه لغة بل هو عنده بحسب اللغة لمطلق الفعل وانما يتوقف في تأثيم المؤخر لانه قال في البرهان واما الواقفية فقد تحزبوا حزبين فذهب غلاتهم في التصميم الى الوقف الى ان المبادر والمتأخر اذا لم يتبين احدهما ولم تتعين قرينة فاذا اوقع المخاطب ما خوطب به عقيب فهمه للصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الامر به انه يؤخر وهذا اسراف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون منهم الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا فان اخر واوقع الفعل المقتضي في اخر الزمان لم يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب وهذا هو المختار ثم قال بعد ان ذكر متمسك كل قوم وما عليه من النقوض واذا عريت المباحثة عن هذه المبالغة فالذي اقطع به ان المطالب مهما اتى بالفعل فانه يحكم الصيغة المطلقة موقع للمطلوب وانما التوقف في امر اخر وهو انه اذا بادر لم يقطع وان اخر فهو مع التأخير ممتثل لاصل المطلوب وهل يتعرض للاثم بالتاخير فيه التوقف فاما موضع الوقف في ان المؤخر هل يكون كمن يوقع ما طلب منه وراء الوقت الذي يتناوله الامر حتى لا يكون ممتثلا اصلا فهذا ابعد لان الصيغة مسترسلة ولا اختصاص لها بزمان انها كلامه **وقيل**

الامر المعلق على علة

هل الامر المطلق للفور او للتراخي

بالوقف فيه لعد كما قاله الاولون حتى الاتيان به ان بادر او لم يبادر لاحتمال وجوب التراخي او الفور
وهذا مذهب غلاة الواقفية كما سماه وقيل ان الوقف في اتيان المبادر خرق للاجماع وقد فسر الوقف
بانه مشترك لفظي بين الفور والتراخي فيتوقف فيه لتجرده عن القرينة كما هو المعروض وقد نقل هذا
الفور عن المرتضى الموسوي اسـتدل الاول بوجوه منها الوجه الثاني الماخير للمامور به عن اول
اوقات الامكان لأدى الى اقسام باطلة كلها وملزوم الباطل باطل بيان ذلك انه لا يخلو اما ان يجوز
التاخير الى غاية معينة بجوازه تعالى للمكلف الى الوقت العاشر او اليوم الفلاني ولا يجوز عنه وهو
خبر الشارع لان الخلاف في المطلق والمعين بوقت غير المطلق او الى غاية غير معينة بل بطلق بجواز
تعالى اذا غلب في ظنه انه ان لم يشرع في ادا المامور به فاته وهذا ايضا لا يصح لكثير من المكلفين لغلبة
الامل وهجوم الموت فان حب الحياة يقوي الامل ويضعف الخوف من هجوم الموت وذلك يقتضي ان
لا يتحتم عليهم وظاهر الامر يقتضي تحتمه واما ان يجوز الى غير غاية بل مطلقا بالنافلة
لا يتقاصى وجوبه بارتفاع الحتم او يجوز تاخيره الى غاية مع وجوب بدل فهو اي البدل اما العزم
وهو لا يجب كما سبق في مسألة الواجب الموسع فلا يكون بدلا لما عرفت من انه لا يجوز التخيير بين واجب
وغير واجب او الوصية وهي لا تعم جميع العبادات لانها لا تتشبث كلها بالوصية ولا يلزم الوصية بها
لانه اذا جاز ان يكون امر الله تعالى لنا بفعل لا يمنع من العزم على الاخلال به اذا اوصينا به غيرنا جاز
ان يكون امرنا الموصى غير مانع من الايصا اما اوصيناه وهكذا الوصي الثاني والثالث الى غير نهاية وهو
ظاهر البطلان ومنها قوله وقوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم والمامور بالمسارعة اليه سببها
انما هو فعل المامور به فيجب المسارعة اليه لان الامر يقتضي الوجوب والمسارعة انما تتحقق
بالفور ومنها قوله وذم ابليس على تركه البدار الى ما امر به من السجود لادم في قوله تعالى ما منعك
الا تسجد اذ امرتك فلولا انه للفور لم يتوجه الذم والتوبيخ عليه لان له ان يجيب بانك ما امرتني
بالبدار وسوف اسجد واجيب عن الوجه الاول بالنقض بما اذا صرح به بمعنى بجواز التاخير فان
جميع ما ذكرتم من الاقسام متحقق فيه مع جواز التاخير فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا النقض اجمالي
واما التفصيلي فبان يقال لا نسلم الملازمة لانا نختار ان يكون جواز التاخير الى غاية معينة ووجه
بالظن وهي ان يغلب على ظنه عند بعض الامارات التي تمنع من الفعل مثل المرض وغيره انه اذا لم
يفعله لم يتمكن من فعله في المستقبل كما يقوله الشافعي في مسألة الحج فحينئذ ينتهي المكلف الى تلك الغاية
يتضيق عليه وجوب الفعل فيها ولا يرد عليه من مات فجأة لان الخصم يمنع ذمه وعقابه على التاخير
كما قال الفاضل المرتضى في شرحه ومن مات فجأة فلا لوم عليه فلا لوم عليه واجيب عن الوجه الثاني بانه محمول
على الافضلية في المسارعة لا على الوجوب فيها اذ لو وجب الفور فيها لم يكن مسارعة لان الاتيان
بالفعل في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يوصف بالمسارعة قطعا ولو سلم فانما يتم لو كانت الاية الكريمة
تفيد تعميم المسارعة الى جميع اسباب المغفرة وهي غير مفيدة لذلك لانها انما تفيد المسارعة الى السبب
بدلالة الاقتضاء لا بالمنطوق والاقتضاء لا عموم له كما عرفت ان سلم فلا دلالة لها على المسارعة الى كل سبب
للعموم فيمكن تخصيصه كذلك كما اتفق على وجوب تعجيله من الافعال المامور بها واعلم ان هذا
الوجه والذي قبله بعد تسليم ما فيهما انما يدلان على ان الامر يقتضي الفور شرعا لا لغة وعن الوجه
الثالث بان ما ذم ابليس عليه ليس من محل النزاع لان النزاع في المطلق وامره بالسجود ليس مطلقا بل

هو مضيق بوقت معين لقرينة قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
اسـتدل الثاني وهو القائل بافادة المطلق للتراخي بان المستفاد من الامر الوارد مجردا
عن ذكر الوقت وجوب ايقاع المامور به من دون تخصيص له بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت فنسبة
الاوقات فيه على سوا ووجوبه لا يقتضي تخصيصه باول اوقات الامكان لان الوجوب ينقسم
الى مضيق وموسع واذا كان كذلك فلا فور يستفاد منه فانا ولا يستفاد منه تراخ وهو ظاهر
واعلم ان هذه حجة السيد ابي طالب اوردناها للتنبيه على صحة رد القول الثاني الى الثالث
اسـتدل الثالث وهو القائل بانه للقدر المشترك بمثل ما سبق في التكرار من ان
المطلوب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارج وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له
عليه والجواب كالجواب وايضا الزمان والمكان من ضروريات الفعل المطلوب بالامر قطعا على
السوى فكما لا اشعار بالصريح والاتفاق على المكان وخصوص منه فكذلك الزمان لاستوائهما
اسـتدل الرابع والخامس وهم الواقفون بنحو ما تقدم من انه لو ثبت لثبت بدليل عقلي
الى اخره واما من فسر الوقف بالاشتراك فيحتج بانه قد اطلق عليهما والاصل الحقيقة والتوقف
عنده في معرفة المراد لا في المعنى الموضوع له مسـألة هل الامر بالشيء المعين نهي عن
ضده او يدل عليه او لا فيه خلاف وليس الخلاف في هذين المفهومين لاختلافهما باختلاف
الاضافة فان الامر مضاف الى الشيء والنهي مضاف الى ضده ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة
النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هذا الامر نهي عن المعنى المضاد
له او لا فاذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة لا تسكن فقيل هو بمثابته وانه نهي عن الضد
واتصافه بكونه امرا ونهيا باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة الى
شيئين وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري والمتقدمين من قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وسوا كان
ايجابا او ندبا وهذا مبني على اثبات الكلام النفسي ولهذا نقله صاحب الفصول عن جمع من نفى
حدوث القرآن بمعنى ان طلب الفعل ايجابا او ندبا بعينه طلب الكف عن الضد تحريما او كراهة وسوا
كان الضد واحدا كضد السكون او اكثر كضد القيام في الاول واضح واما الثاني فالمنسوب الى
العامدي من الشافعية والحنفية والحنابلة ان النهي يتعلق بالكل وقيل بواحد غير معين
واستبعده ابن ابي شريف وقال البرماوي بل هو الظاهر وقيل ليس عين النهي عن الضد
ولكنه يستلزمه اي يدل عليه بالالتزام وهذا اقوى بعض ائمتنا عليهم السلام كالمؤيد بالله عليه
السلام لانه قال في حديث اسكنوا في الصلاة انه اوجب السكون في الصلاة ورفع الايدي ترك له
فوجب ان يكون منهيا عنه واختيار الفصول وبه قال القاضي ابو بكر الباقلاني اخرا والقاضي
عبد الجبار وابو الحسين البصري والرازي والامدي وقد يعبر عند بعضهم بالتضمن والمراد ما
ذكرنا صرح به العلامة في شرح المختصر والمحلي في شرح جمع الجوامع وقيل ان الامر عين النهي
او يستلزمه على اختلاف الرايين في الوجوب فقط لا فيه وفي الندب ووجه الفرق
ان اصل المندوب انما يمنع عن فعله من الافعال المباحة فلا يكون منهيا عنها تحريما ولا تنزيها
بخلاف المانع عن الواجب ووجه التعميم ما ذكره ابو الحسين البصري من ان الامر على طريق الندب
يقتضي ان الاولى ان لا يفعل ضده كما ان النهي على طريق التنزيه يقتضي ان الاولى ان لا يفعل المنهي عنه

وقيل ان الامر لا يكون عين ضده ولا يستلزمه وهو مذهب الجويني والغزالي وابن الحاجب وجمهور
المعتزلة وبه قال الامام يحيى رحمه الله والامام المهدي احمد بن يحيى والخلاف في النهي هل هو عين الامر بضده
او يدل عليه او لا يدل كذلك اي كالخلاف في الامر والاصح من القول وحكى ابن الحاجب ان من الناس من
اقتصر على ان الامر عين النهي عن الضد او يستلزمه دون النهي فلا يكون امرا بضده المعين او احد اضداده
على التخيير ولا يستلزمه قال السبكي في منع الموانع انه لم يجد له في هذه الطريقة مستندا من معقول ولا
منقول قال ولا رايتها فيما رايت من كتب الاصول ولا ادري من اين اخذها قال ولعله اخذها من قول
بعض الاصوليين في الاستدلال على ان الامر ليس نهيا عن ضده كما ان النهي ليس امرا بضده وكانه متفق
عليه للقطع فيه بذلك لكن ليس فيه صراحة لاحتمال ان يراد ذكر المسئلتين معا واحيانا النفي فيهما
لا يكون احدهما اصلا للاخرى قال ولهذا اخذ فيها في جمع الجوامع **قلت** وقد تابع ابن الحاجب
في هذه المقالة الفاضل القرشي (?) واختارها المصنف بناء على ان متعلق النهي نفي الفعل وهو عدم
فليس امرا ولا مستلزما له بخلاف الامر فانه طلب الفعل مع المنع من الترك والمنع من الترك هو عين
معنى النهي فكان مقتضيا للامر ولا اول (?) فاما اضداده التي هي معان وجودية فهي خارجة عما هو فيه
معنى فلا دلالة لصيغة الامر عليها اصلا ويستفاد من كلامه هذا ان امر الندب لا دلالة له على ضده
اصلا ولكنه قد اراد بالضد خلاف ما اراده المتكلمون في هذه المسئلة لانهم صرحوا بان المراد
بالضد الذي فيه الخلاف هو الضد الوجودي وقد نقل السبكي عكس ما نقله ابن الحاجب وهو
ان النهي عند بعضهم امر بالضد اتفاقا او بناء على ان المطلوب فيه فعل المامور به اذا تقرر
هذا فالضد في النهي عند من اثبته ان كان واحدا كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان
متعددا تعلق الوجوب بها على البدل صرح به ابو الحسين البصري وهو قياس ما ذهب اليه اصحابنا
او يؤخذ عن معنى كما هو قياس قول الهالقي (?) فيما سلف **ومن فوائد الخلاف**
في هذه المسئلة انه هل يستحق العقاب بترك المامور به فقط في الامر وبفعل المنهي عنه فقط في النهي
او بهما مع عقاب ارتكاب فعل الضد في الاول وتركه في الثاني ومنها اذا قال رجل لامراته ان خالفت
امري او نهيي فانت طالق ثم قال لها لا تقومي فقامت في الاول او قومي فقعدت في الثاني فانها تطلق
عند من يقول بان الامر عين النهي عن ضده والعكس لانها خالفت امره المفهوم من النهي ونهيه
المفهوم من الامر ومن يقتصر على الامر يطلق على الثاني فقط ويطلق عند العاكس على الاول فقط واما
من لا يقول بان الامر عين النهي عن ضده ولا النهي عين الامر بضده فانها لا تطلق في المثالين سوى
قيل بان كلا منهما يستلزم الاخر او لا وقيل انها لا تطلق على الجميع اما لان اتباع العرف اولى من اتباع
القاعدة والعرف لا يعد الامر نهيا ولا النهي امرا واما لان الامر اسم للصيغة لا للمعنى وصيغة
الامر ليست نهيا ولا صيغة النهي امرا بالاتفاق **احتج** الاول بان فعل السكون مثلا عين
ترك الحركة اذ شغل الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى الحيز الثاني واما الاختلاف في التعبير
واذا اتحدا فهما شي واحد وطلبه اي طلب فعل السكون هو طلب تركها اي الحركة لاتحاد المطلوب
فيهما ورد برجوع النزاع لفظا في تسمية فعله اي السكون تركا للضد وهو الحركة وطلبه
نهيا عنه وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت **احتج** الثاني لا نعم الواجب
والمندوب الامر بضده لان الضد الذي فيه النزاع هو ما يمنع عن فعل المامور به فعلو لم يستلزم (?)

الامر بالشي النهي عما يمنع عن فعله فلا اقل من التخيير في فعل المانع وتركه على السوا وانه يرفع حتم المامور به
او يخالفه وهو باطل وما ادى الى الباطل باطل فثبت ان الامر بالشي يستلزم النهي عن ضده وهو المطلوب
قيل الامر بالشي قد يكون مع الغفلة عن ضده فلا يكون منهيا عنه لان النهي عن الشي يلزم منه تعقله
ما ذكرتم من لزوم التعقل ممنوع فيما نحن فيه لانا لا نسلمه في كل منهي على الاطلاق بل في المنهي بالاصالة لا بالتبع
وقد تقدم نظيره في مسئلة الواجب **احتج** الثالث وهو المخصص بامر الوجوب دون امر الندب
بوجه له فيه مقامات اما الاول فلان امر الوجوب يستلزم الذم على الترك لانه طلب فعل يذم على تركه
اتفاقا ولا ذم الا على فعل وما هو هنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل فما يستلزم الذم بانهما
كان النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه واما الثاني فهو قوله بخلاف امر الندب لانه لا ذم فيه على
الترك ولا يطلب تركه اذ يوجب الحكم باستلزامه النهي عن ضد المندوب فيخصص الحكم بامر الايجاب قلنا
يحمله العموم بما سبق في حجة القول الثاني **واما احتج به** الرابع فقد تقدم ذكره حيث
اورد معارضة على حجة المذهب الثاني **مسئلة** ذهب اكثر الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الى
ان القضا وقد عرفت حقيقته فيما سبق انما يجب بامر جديد لا بامر الادا وذهب الحنابلة واكثر الحنفية
منهم ابو بكر الرازي الى انه يجب القضا بالامر الاول وروي عن القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري والرواية
عن ابي الحسين غير صحيحة لان كلامه في المعتمد صريح في اختيار المذهب الاول **وحجة الاول**
قوله لان الاول وهو امر الادا لا يستلزمه قطعا بيان ذلك ان قول القائل صم يوم الخميس لا يدل على
صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الدلالة فقوله لا يستلزمه بمعنى لا يدل عليه بالالتزام لانه اوجب ما يقدر (?)
فيه بعد المطلع باسقاط دلالة عليه صريحا ثبت فصار (?) بامر جديد مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم
من نسي صلاة او نام عنها فكفارتها ان يصليها اذا ذكرها رواه البخاري ومسلم عن انس **وحجة**
الاخرى قوله فعل الزمن غير داخل في المامور به لانه ليس من فعل المكلف بل هو من ضرورته والامر انما
يتعلق بما هو من فعل المكلف وما لا يكون داخلا في المامور به لا يكون مطلوبا وما لم يكن مطلوبا فلا اثر
لاختلاف الذي المسقوط (?) لما اقتضاه الامر وهو الفعل لا غير قلنا لا نسلم انه غير داخل بل هو داخل لان
الكلام ليس في الفعل المطلق بل في المقيد بوقته والا يكن الكلام في الفعل المقيد بوقت مخصوص خلاف التقدير
والمعلوم خلافه وذلك لان الوقت المقدر صفة للفعل الواجب ومن وجب عليه فعل بصفة
لا يكون مؤديا له من دون تلك الصفة قيل في الاحتجاج للمذهب الثاني ايضا الوقت للمامور به كالاجل
للدين فيجب ان لا يؤثر فوات اجله في سقوطه كما لا يؤثر فوات اجل الدين في سقوطه واجيب لو كان
القضا بامر جديد للزم ان يكون ادا كما في الامر الاول ولما كان تسميته قضا معنى وجهان موجبات (?)
اذ لا يسلم ان الوقت كاجل الدين لانه لو قدم لم يعتد به بخلاف اداء الدين ولا يسلم الملازمة لانه انما سمي
قضا لكونه استدراكا لمصلحة ما فات اولا ويشترط في الادا ان لا يكون استدراكا **مسئلة** قال
الجمهور ليس الامر بالامر بالشي امرا به مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حق الصبيان مروهم
بالصلاة وهم ابناء سبع رواه ابو داود وغيره وقولك قل لعبدك افعل كذا فان الصبي عند الجمهور مامور
بامر الولي لا بامر الشارع وهكذا العبد يكون مامورا بامر سيده لا بامر الامر له وقيل انه يكون امرا به
فيكون الصبي والعبد في الحديث والمثال مامورين بامر الامر الاول وقد يمثل له بحديث ابن عمر (?)
انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لعمر وقد طلق ابنه عبد الله امراته وهي حائض مره فليراجعها وفي رواية
فليراجعها حتى تطهر وقيل في التمثيل به نظر لانه صرح فيه بالامر من الشارع بالمراجعة وهو قوله

فلو اخرجها بلام الامر وانما يكون مثالا لو قال امرته بان يراجعها فمعنى ان يكون مبلغا ليس الامر بل في هذه الشطر نظر لان غايته ما فيه ان يكون كقوله قل له راجعها بصيغة الامر كما ان هذه العبارة مما نحن فيه كذلك ما جاء في الحديث ولعله سبق الى وهمه ان النزاع مخصوص بنحو مره فليفعل او قد صرح العلامة في شرح المختصر والتفتازاني وغيرهما بالعموم واما كون عمر مبلغا فليس الوجه فيه ما ذكره بل فهم التبليغ هنا كفهمه من قول الملك لوزيره مر فلانا ولئن اوجب الرجعة عند المالكية واما عند الشافعية فليس كذلك بل ان امر مثل كون الامر بالرجعة لا يترتب على الامر بانشاء النكاح وهو امر ندب فالامر بها مثله

احتج الجمهور بقوله لانه من قال مر عبدك بكذا ثم قال للعبد لا تفعل عد متعديا ولا مناقضا يعني لو كان الامر بالامر بالشيء امرا بذلك الشيء لكان قول القائل لعمرو مر عبدك بان يتجر في ماله مثلا تعديا ولو قال بعد ذلك للعبد لا تتجر في مال سيدك لكان مناقضا والتالي باطل فيهما بالقطع والاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمة ان امر غلام الغير بان يتجر في مال سيده من غير اجازة من السيد تعد وانه بمنزلة قوله للعبد اوجبت عليك طاعتي ولا تطعني او انت مامور بهذا ولست مامورا به

احتج الاول بانه فهم ذلك من امر الله ورسوله عليه الصلوة والسلام ان يامرنا ومن امر الملك وزيره ان يامر اهل مملكته **والجواب** مع كونه مفهوما من مجرد الصيغة بل انما فهم لقرينة التبليغ من الرسول لامر الله ومن الوزير لامر الملك ولا نزاع فيه ويتفرع على هذه المسئلة لو اوجب على المامور ان ياخذ من غيره شيئا فانه لا يكون اثما بالاعطاء على ذلك الغير كما في قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم خذ من اموالهم صدقة فانه لا يدل بمجرده على وجوب اعطاء الصدقة على الامة بل انما يجب بدليل اخر كاتوا حقه والذين يكنزون الذهب والفضة وكالادلة الدالة على طاعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيما يحكم به ولو لم يكن الا التعظيم له واراحته ما في مخالفته من التحقير والتعصب واعني الناس الحالف لمعهود المثبتة والاولا استبعاد في قول السيد لاحد عبديه اوجبت عليك الاخذ من الاخر وللاخر لم اوجب عليك الاعطاء ولو كان القول الاول ايجابا للاعطاء في حق الاخر لكان مناقضا لقوله الثاني والاخذ الواجب وان كان لا يتم من دون الاعطاء لا يستلزم وجوب الاعطاء على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لمخصص ذلك بالمقدور واعطاء الغير ليس مقدورا لمن وجب عليه الاخذ فلا يجب

مسئلة اذا امر بمطلق اي بفعل غير معين بحوا ضرب من غير تعيين ضرب **فالمطلوب** الفعل الجزئي **الممكن** وجوده من المامور في الخارج **المطابق للماهية** الكلية المشتركة بين الجزئيات وهو الذي يعد فاعله ممتثلا للامر بفعله لا ان الماهية هي المطلوبة هذا مذهب اصحابنا والاكثر العميها واختاره ابن الحاجب وعن بعض الشافعية ان الماهية هي المطلوبة والامر انما يتعلق بها لا بشيء من جزئياتها **ولابد من تقديم مقدمة** قبل الشروع في الاحتجاج وهي ان لكل ماهية اعتبارات ثلثة بها تختلف احكامها **احدها** احدها بشرط شيء اي بشرط تقييدها بما يقيد به فتسمى الماهية المخلوطة مثل وجودها مما لا مرية فيه للعلم الضروري بوجود الاشخاص في الخارج وهي عبارة عن الماهية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا **وفيه بحث** لانه انما يتم في الاجزاء الخارجية والكلام في الاجزاء المحمولة **وثانيها** احدها بشرط لا شيء اي بشرط خلوها عن جميع اللواحق وتسمى الماهية المجردة وانها لا توجد في الخارج اذ لو وجدت لحقها الوجود الخارجي فلم تكن مجردة عن جميع اللواحق وهو خلاف المفروض **وثالثها** احدها لا بشرط شيء يعني لا بشرط مقارنة شيء فيها

ولا بشرط عدمها وتسمى الماهية المطلقة ويسميها المنطقيون بالكلي الطبيعي وفي وجودها وفي الخلاف بين اثبت وجودها في الخارج جوز ان يكون المطلوب في الامر بفعل مطلق هو الماهية ومن لا فلا **لنا في الاحتجاج** على امتناع وجودها في الخارج قوله **لاستحالة وجودها في الاعيان** واذا استحال وجودها في الاعيان امتنع طلبها وتعلق الامر بطلب ذلك لوجهين احدهما قوله **لانها لو وجدت في الاعيان فالموجود حينئذ اما هي فقط** يعني لا مع امر زائد عليها ويلزم على هذا التقدير وجود الامر **الواجب بالتشخص في امكنة متعددة واتصافه بصفات متضادة وهو محال** بيانه ان كل موجود خارجي فهو في حد ذاته متميز عن غيره بحيث اذا لاحظ العقل خصوصيته المتميز عن غيره لم يكن له ان يفرض اشتراكها فلو وجدت الماهية المطلقة في الخارج لكانت كذلك مع انها مشتركة بين افراد متمكنة في اماكن مختلفة ومتصفة بصفات متضادة فيلزم المحال المذكور **او الموجود هي مع امر اخر زائد عليها وحينئذ** اما ان يكونا موجودين بوجود واحد او بوجودين **ان كانا موجودين** ولا يخلو اما ان يقوم بكل واحد منهما او بالمجموع ان كان الاول لزم قيام الواحد **في محلين وان كان الثاني لزم وجود الكل بدون الجزء** لعدم اتصافها بالوجود وهو اي اللازم بكلا قسميه **محال** وسواء كان ذلك الحال في المحلين عرضا او لا كما حقق في موضعه ويلزم على التقدير الثاني محال اخر وهو انه **لا توجد الماهية وهو خلاف المفروض وان تعدد** وجود الماهية المطلقة والامر الزائد عليها **لم يمكن حملها على المجموع** لان الموجودات الخارجية المتمايزة اذا اجتمعت لم يمكن ان يقال ان هذا المجموع هو واحد منها ولا بالعكس وان فرض بينهما اي ارتباط

وثانيهما ان الماهية المطلقة المشتركة بين الجزئيات لو وجدت في الخارج لكانت اما نفس الجزئيات في الخارج او جزءا منها او خارجا عنها والاقسام باسرها باطلة **اما الاول** فلانها لو كانت عين الجزئيات للزم ان يكون كل واحد من الجزئيات عين الاخر في الخارج ضرورة ان كل واحد فرض منها عين الماهية الكلية المشتركة وهي عين الجزئي الاخر وعين العين عين فيكون كل واحد عين الاخر وهو غير بالضرورة **واما الثاني** فلانه لو كان جزءا منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود ضرورة ان الجزء الخارجي ما لم يتحقق اولا وبالذات لم يتحقق الكل وحينئذ يكون مغايرا لها في الوجود فلا يصح حمله عليها **واما الثالث** فبين الاستحالة **قيل** في الاحتجاج للمذهب الثاني **المفروض ان المطلوب مطلق والجزئي مقيد** فوجب ان يكون المشترك وهو الماهية هو المطلوب لا واحدا من الجزئيات لعدم دلالة المطلق على المقيد باحدى الدلالات الثلاث فلا يكون الامر بالمطلق امرا بالمقيد **قلنا** قد بينا استحالة وجود الماهية وطلب الشيء يتوقف على امكانه اما لان **طلب المحال ممتنع** واما لان طلب الشيء فرع تصوره وتصوره فرع امكانه على انا لا نسلم عدم استلزام المطلق للمقيد فيما نحن فيه لان محل النزاع طلب الماهية طلب فرد منها لاستحالة وجودها في الخارج من دون فرد بالاجماع

مسئلة الامران ان تعاقبا اي وردا متعاقبين فاما ان يكونا بمتماثلين او بمختلفين او بمتماثلين ان كان الاول فمتغايران اتفاقا وسواء امكن الجمع بينهما كالصلوة والصوم او امتنع كالصلوة في مكان او الصلوة مع اداء الركوع وان كانا **بمتماثلين** فاما ان يكون بعطف او لا ان كان بعطف فسيأتي وان لم يكن بعطف فاما ان يمنع مانع من التكرار او لا ان كان الاول فاما ان يكون المانع هو التعريف في متعلق الثاني كاعط زيدا درهما اعط زيدا الدرهم فان اللام ظاهر في العهد ولا معهود الا ما تقدم في الامر الاول

ولهذا احتج ابن عباس في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا العسر الثاني على الاول حتى قال لن يغلب عسر يسرين اوعدم التعريف لكونه غير قابل للتكرار بحسب الذات نحو صم يوم الجمعة صم يوم الجمعة او بحسب العادة كقول السيد لعبده اسقني ماء اسقني ماء او لاختلاف اصناف هذه الصور ان الثاني تاكيد محض وان كان الثاني وهو ان لا يكون ثمة مانع من التكرار فالتاسيس وهو افادة الثاني لغير افادة الاول والتاكيد وهو افادته لمعنى افادة الاول والوقف في ذلك اقوال فالاول قول الامام يحيى والمرتضى الموسوي والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والحاكم والرابع والثاني قول الامام المنصور بالله والشيخ الحسن الرصاص وغيرهما والثالث قول ابي الحسين البصري وابن الملاحمي وغيرهما

وجه الاول ان التاسيس اصل والتاكيد فرع وحمل الكلام على فائدة اصلية اولى

وجه الثاني ان التكرار في التاكيد اكثر منه في التاسيس فيحمل على التاكيد الحاقا للفرد بالاعم الاغلب

واما الوقف فلاحتمال التاسيس والتاكيد وتعارض دليل الفريقين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر وقد رجح بعضهم الاول بان في حمله على التاسيس تحصيل الاصل التاكيد تفويت المقصود من الواجب الذي يقصد به التاسيس وتحصيل مقصود التاكيد ولا يخفى ان تفويت مقصود التاكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى من العكس وبعضهم رجح الثاني بان في حمله على التاسيس مخالفة الاصل الذي هو البراءة بخلاف حمله على التاكيد فيكون اولى فان كان التعاقب من المتماثلين بعطف فهو تاسيس بالاتفاق وذلك لان الشي لا يعطف على نفسه ولا يحسن بين نفسه سالاوضى ركعتين وصل ركعتين فان عطف وعرف نحو صل في الامر المتماثلين فربما التغاير والاتحاد نحو صل ركعتين وصل الركعتين وهكذا اسقني ماء واسقني الماء لان اللام والعادة يعارضان العطف وحينئذ فالراجح هو الواجب ان امكن والا فالوقف ومن الناس من جزم بالتاسيس لان الواو واللام اذا تعارضا بقي كون التاسيس هو الاصل مرجحا سالما من المعارضة واعترض بان هذا الوجه ايضا معارض بما مر

فصل لفظ النهي في اللغة للمنع ومنه النهية للعقل ويختص في الاصطلاح بانه القول الانشائي الدال على طلب ترك الفعل استعلاء وفوائد القيود قد ظهرت مما تقدم في تعريف الامر

مسئلة ويرد مسمى النهي وهو الصيغة في معان كثيرة منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز وهي التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس والكراهة نحو قوله صلى الله عليه واله وسلم لا تصلوا في مبارك الابل فانها من الشياطين وصلوا في مرابض الغنم فانها بركة رواه احمد وابو داود عن البراء بن عازب رضي الله عنه والدعا كقوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا والارشاد نحو قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم هكذا اوقع التمثيل به وفيه نظر بل هو للتحريم وردت الاشيا التي يسال عنها السائل لا يعرف حتى السؤال هل يودي الى محذور او لا فلو كان النهي للتحريم لوجب تعدم العلم بها حتى يجتنب السؤال عنها وقوله صلى الله عليه واله وسلم لا تاكلوا البصل النيء رواه ابن ماجه عن عقبة بن عامر والتهديد كقولك لعبدك لا تمتثل امري والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به الاية وقيل لا يصح التمثيل بهذه الاية لان النهي فيها للتحريم لان المخاطب بها النبي صلى الله عليه واله وسلم وتحريم مد العين معلوم حضا بهذه واجيب بانه لم يخرج عن افادة التحقير ويكون عاما للنبي صلى الله عليه واله وسلم ولغيره وان كان بالنسبة اليه حراما فيكون مشتملا على التحريم باعتبار الخصوص والتحقير باعتبار العموم فليتامل وبيان العاقبة

كقوله

كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا الاية واليأس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم وقد عد بعضهم تعالى غير ما ذكرناه كالتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا والادب كقوله تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وهذا راجع الى الكراهة لان المعنى لا تتعاطوا اسباب النسيان فان النسيان لا يدخل تحت القدرة حتى ينهى عنه والتحذير كقوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون وهذا ايضا راجع الى التحريم اذ المراد لا تتركوا الاسلام بل داوموا الى الموت حتى لا تموتوا الا وانتم مسلمون والاحتقار نحو لا تعتذروا وقد كره بعد اما والمراد تحسير سان المخاطب بهذا النهي ولعله راجع الى اليأس والالتماس كقولك لمن يساويك لا تفعل كذا او قد سبق نظيره في الامر اذا عرفت ذلك فالصيغة حقيقة في الاول وهو التحريم لا غير وهذا هو اصح المذاهب وبه قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور وقيل بل حقيقة في الثاني فقط وقيل بل حقيقة فيهما وقيل بالوقف حذرا من الحقيقي من هذه المعاني وهو مذهب بعض الاشاعرة

اما الاول فلمثل ما تقدم في الامر من استدلال السلف بصيغة النهي مجردة عن القرائن على التحريم وشاع ذلك من غير انكار

واما الثاني فلان النهي انما يدل على مرجوحية المنهي عنه وهو لا يقتضي التحريم ورد بالمنع بل السابق الى الفهم منه التحريم كما سبق هذا اما فيه معناه الحقيقي

واما الثالث فلان الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا اشتراكهما في رجحان الترك فجعله لاحدهما تقييد من غير دليل ورد بان ما ذكروه انما يتم مع استوا دلالته عليهما وهو ممنوع بل السابق الى الفهم منه التحريم كما سبق هذا اما فيه معناه الحقيقي يرد مجازا في البواقي مما سبق تعداده من المعاني اتفاقا في ما عدا التحريم والكراهة وفيهما على الخلاف وقد اختلف فيه اذا ورد بعد الوجوب والمختار انه لا اثر لتقدم الايجاب في حمله على خلاف معناه الحقيقي وهو التحريم والاخ من الاقوال وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والجمهور وقيل بل يفيد الاباحة بناء على ان تقدم الوجوب قرينة تخرجه عن معناه الحقيقي وهذا القول لبعض القائلين بان الامر بعد الحظر للاباحة وبعضهم يوافق الجمهور وحكى القاضي ابو بكر والاستاذ الاتفاق على انه كما لو ورد ابتداء والفرق من وجهين احدهما ان مقتضى النهي الترك وهو موافق للاصل لان الاصل عدم الفعل بخلاف مقتضى الامر والثاني ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمامور به واعتنا الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المصالح وقيل يفيد بعد الوجوب الكراهة بناء على ان تقدم الامر قرينة تدل عليه وهو غير مسلم وقيل بل الحكم الوقف في مقتضاه بعد الوجوب وهو مذهب الجويني قال اما انا فاسحب ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغة الامر بعد الحظر فهذه اقوال للاثبات في وقت وجوهها ولا يخفى عليك ضعفها ويقتضي الدوام اي الانتهاء عن المنهي عنه دائما والتكرار اي انسحاب حكمه على جميع الازمان والفور اي تعجيل الانتهاء عن المنهي عنه وذلك لانها المتبادر الى الفهم عند التجرد عن القرائن ولانه لو لم تكن كذلك لجاز ايقاع الفعل المنهي عنه ولو مرة واحدة وهو باطل لان النهي مطلقا يقتضي المنع من المنهي عنه مطلقا ولو عدم رفع مطلق الامتناع ولان العلماء لم يزالوا يستدلون به على الترك مع اختلاف الاوقات ولا يخصونه بوقت دون وقت ولولا انه لما ذكرناه لما صح ذلك والنهي يكون اما عن شي واحد وهو ظاهر او اشيا متعددة اما جمعا كالحرام المخير نحو لا تتناول السمك واللبن وسيد تحريم الجمع بين الاختين فعليه ترك احدهما فقط ولا مخالفة الا بفعلهما جميعا فالمحرم جمعهما لا فعل احدهما وهذه المسئلة كالواجب المخير والخلاف

في متعلق التحريم كالخلاف في متعلق الوجوب وفي بعض عبارات اصحابنا ما يقتضي ان متعلق النهي نفس
الجمع ولا بد في حسن هذا اي امكان الجمع لئلا يكون النهي عبثا وامكان الفرق لئلا يكون تكليفا بالمحال
والاشاعرة يجعلون متعلق النهي الماهية المشتركة المعبر عنها عند المنطقيين والمتكلمين بالكلي
الطبيعي كما هو مذهبهم في الواجب المخير ويلزمهم وجوب الانتهاء عن كل فرد لوجود القدر المشترك
في ضمن كل واحد واذا فعل فردا فقد فعل المنهي عنه لوجوده في ضمنه ولهذا قال بعضهم بتحريم الجمع
او فرقا نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يمشين احدكم في نعل واحدة لينعلهما جميعا او ليخلعهما جميعا
رواه البخاري ومسلم فانه يقتضي انه نهى عنهما جميعا لبسا او نزعا من جهة الفرق بينهما في اللبس
او النزع لا الجمع بينهما فيه ولا بد في حسنه من امكان الجمع لئلا يكون تكليفا بالمحال وامكان الفرق لئلا
يكون النهي عبثا او جمعا نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم او جميعا كالنهي عن الزنا والسرقة فكل واحد منهما
منهي عنه فيصدق بالنظر اليهما معا ان النهي عن متعدد وان كان بالنظر الى كل واحد منهما ان النهي
عن شيء واحد ولا بد في حسنه من امكان الخلو عنهما فلا يجوز النهي عن الحركة والسكون معا لاستحالة
خلوه عنهما **مسألة** وهو اي النهي لمعناه الحقيقي وهو التحريم **يدل على الفساد** المرادف للبطلان
وقد عرفت معناه **شرعا** لا لغة في امرين وهما العبادات والمعاملات وشروطها حيث يرجع الى نفس المنهي
عنه كصلاة الحائض وصومها او جزئه كالنهي عن بيع حبل الحبلة لجهالة المبيع او اجل الثمن على التفسيرين
المشهورين وكل واحد منهما ركن من البيع وكالنهي عن بيع الملاقيح اي ما في البطون من الاجنة
لانعدام المبيع وهو ركن من البيع او صفته الملازمة كبيوع الربا لاشتمالها على الزيادة اللازمة للثمن
ومنهم من فرق بين المنهي عنه لعينه او لوصفه في الحكم والخلاف والصحيح عدم التفرقة وعليه اكثر
المؤلفات وهذا هو المختار والمذهب ابو طالب والمنصور بالله ومالك وابو حنيفة في رواية والظاهرية
واكثر الشافعية وطائفة من المتكلمين وللشافعي في اصح الروايتين عنه من غير فرق بين العبادات
والمعاملات وهذا **ما لم يعد النهي الى امر** خارج غير لازم **مقارن** للمنهي عنه **في باب المعاملات**
واما اذا عاد الى ذلك في بابها فانه لا يدل على الفساد عند الجمهور وذهب الامام ابو الفتح الديلمي الى انه يدل
عليه فيه ايضا وهو مروي عن مالك واحمد وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء للجمعة فان النهي فيه
الى تفويت الجمعة لا الى نفس البيع او جزئه او لازمه وكالنهي عن تلقي الركبان وعن بيع الحاضر للبادي
لان النهي فيهما انما هو للتضييق على اهل البلد واما في العبادات فالنهي يدل على فسادها مطلقا على
المختار ولا يرد الحج بمال حرام والوقوف والطواف على جمل وثوب مغصوب والوضوء من اناء مغصوب
لانه لم يرد في الشرع الا النهي عن غصب مال الغير واستعماله لا عن الحج والوضوء الموصوفين على انا لا نسلم
الا ان الفساد مقتضيه النهي ظاهرا فاذا قامت دلالة على خلاف الظاهر اتبعت واما ما وقع النهي عنه
وليس عبادة ولا معاملة فانما يدل على قبحه كالزنا وشرب الخمر واخذ مال الغير وغيرها من الجنايات
قيل ويدل على الفساد ايضا **لغة** وهذا القول لبعض القائلين بالمذهب الاول **وقيل** يدل عليه **في
العبادات شرعا** لا لغة دون المعاملات وهذا مذهب ابي الحسين البصري وابن الملاحمي والعراقي
رواية عنه والرازي والقاضي جعفر والشيخ الحسن الرصاص **وقيل لا يدل** عليه اصلا لا في العبادات
ولا في المعاملات وهو مذهب كثير من الشافعية والحنفية وبعض اصحابنا والمعتزلة كابي عبد الله
البصري وابي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار **وقيل بل يدل على الصحة** وهو رأي اكثر الحنفية

ذكره

ويعرف من هذا بعضهم بمقتضى مزيد بسط فيقول النهي اما ان يكون عن فعل حسي كالزنا وشرب الخمر او شرعي
وهو ما يكون له مع تحقق الحسي تحقق شرعي بأركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى
بعضها لم يجعله الشارع ذلك الحكم الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل
وان وجد القبح لعينه او لغيره فالنهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته
او لجزئه وعند القرينة الدالة على ان النهي للغير يكون قبحا لغيره وحينئذ ان كان ذلك الغير وصفا لازما
للمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فالقول بعلل ولا تقربوهن حتى يطهرن
دلت القرينة على ان النهي عن القربان للمجاورة وهو الاذى وان قربها وعلقت ثبت النسب اتفاقا والنهي
عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وهذا الطرف
يوافقون في بطلانه والطرف الاول من الشرعي ان كان الغير فيه مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان
وصفا لازما فهو صحيح باصله فاسد بوصفه لا سقاما بل على ان القبح فيه لعينه فهذا محل النزاع
ومنه يعرف انهم لا يسمون دلالة النهي على الفساد باحد معنييه وانما يسمون دلالته على ما رادف
البطلان وان قولهم يدل دلالته على الصحة لا ينافي القول بدلالته على الفساد بالمعنى الاول واما ينافيان
بالمعنى الثاني لنا في الاحتجاج للمذهب الاول اما على دلالته عليه شرعا فوجهان احدهما دلالة
الاجماع وذلك ان السلف من علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون عليه اي على الفساد لا
على مجرد التحريم بالنهي لا بخصوص القرائن في الربويات مثل لا تأكلوا الربا ذر ما بقي من الربا والانكحة مثل
ولا تنكحوا المشركات وغيرها كسائر ما نهي عنه من جنس العبادات والمعاملات وثانيهما دلالة المعقول
وهو قوله وايضا لو صح المنهي عنه اي لو لم يفسد لعدم الواسطة بين الصحة والفساد لزم من نفي النهي
عنه ومن الثبوت له حكمتان للنهي والصحة وهو اي اللازم باطل اما الملازمة فلاستحالة خلو الاحكام
الشرعية عن الحكمة اجماعا اما على اصول اصحابنا والمعتزلة فلانه عبث وهو قبيح لا يصدر من الشارع
واما على اصول الاشاعرة فلانه لو جاز خلو افعاله عن الحكم والمصالح فالاحكام الشرعية واقعة على وفق
الحكمة وتصرفات العقلاء بحكم الاستقراء وان لم يكن واجبا واما بطلان اللازم فلان اجتماعهما يؤدي الى
خلو الحكم عن الحكمة وفيه خرق الاجماع وذلك لان حكمة النهي اما ان تكون راجحة على حكمة الصحة او مرجوحة
او مساوية لا جائز ان تكون مرجوحة او مساوية لامتناع النهي في المساوي ومرجوحة حكمته لانهما
مع التساوي يتعارضان فيتساقطان فيكون فعل المنهي عنه كلا فعل فيمتنع النهي عنه وامتناعه مع كونها
مرجوحة اولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة ولا ان يكون مصلحة النهي راجحة لامتناع
الصحة في مجانبها لخلو الصحة عن المصلحة ايضا لفوات الزائد من مصلحة النهي وانه مصلحة خالصة
واما عدم دلالته اي النهي على الفساد لغة فلان الفساد للشيء عبارة عن سلب الاحكام له اي عدم
ترتب ثمراته واثاره عليه ولا يفهم اي من النهي لغة قطعا يعني ان لفظ النهي ليس فيه ما يدل على
الفساد من جهة اللغة اصلا نعلم ذلك قطعا فانه لو قال لا تبع هذا ولو فعلت عاقبتك ولكن يترتب
عليه احكامه لم يكن ظاهرا في التناقض قيل في الاحتجاج للقائلين بانه يدل على الفساد لغة ما ذكرناه في
دلالته شرعا من الاجماع وهو انه فهم السلف من النهي لغة ولذلك لم يزالوا يستدلون بالنهي عليه
قلنا لا نسلم ان احتجاجهم بدلالة النهي على الفساد لفهمه منه لغة بل لفهمه منه شرعا لما تقدم
من الدليل على عدم دلالته عليه لغة قيل في الاحتجاج لهم ثانيا قد ثبت ان الامر يقتضي الصحة بالامر

من ان الصحة موافقة الامر والنهي يقتضيه فاسقى نقيضها لغة بل شرعا وحينئذ نقول مثله في
النهي فيقتضي الفساد شرعا سلمنا انه يقتضيها لغة ولا نسلم ان النهي يقتضيه انما يقتضيه عدم الامر
وهو اعم من النهي والاعم لا يستلزم الاخص سلمنا ذلك ولا نسلم انه يجب اختلاف احكام المتقابلات
لجواز اشتراك المتقابلين في لازم واحد وصلاحية مناقض احكامها سلمنا وجوب الاختلاف فاللازم حينئذ
ان لا يكون مقتضيا للصحة لانه نقيض اقتضاء الصحة وهو اعم من اقتضاء الفساد فمن اين يلزم
في النهي اقتضاؤه لانا نقول اذا سلمتم وجوب اختلاف احكام المتقابلات يلزم ان يكون النهي مقتضيا
للفساد لان المراد من الحكم ما يقتضيه النهي من المقتضيات والاثار المترتبة عليه لا ما لا يقتضيه
لانا نقول نحن انما سلمنا وجوب اختلاف احكامها بناء على ان الحكم اعم مما ذكرتم فالمنع عائد ولا يتجاوز الى
غيره احتج القائلون بالمذهب الثالث وهو انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات
ولهم فيه مقامان اما الاول فتقريره انها لو صحت الصلاة المنهي عنها بناء على عدم الواسطة بين
الصحة والفساد لكانت مامورا بها بالعموم اذ لتطلب العبادات مثل قوله صلى الله عليه وسلم
الصلاة خير موضوع فمن استطاع ان يستكثر فليستكثر رواه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة وما روي
عن ابي امامة رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله مرني بعمل وفي رواية مرني بامر ينفعني الله به وفي
رواية دلني على عمل ادخل به الجنة قال عليك بالصوم فانه لا عدل له وفي رواية فانه لا مثل له رواه النسائي
وابن خزيمة في صحيحه والحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه فيجتمع النقيضان لان الامر لطلب
الفعل والنهي لطلب الترك وهو محال واما الثاني فلما استدل به الرابع وسيأتي وايضا لو كان النهي
مقتضيا للفساد في غير باب العبادات لكان غسل النجاسة بماء مغصوب والذبح بسكين مغصوب
وطلاق البدعة والبيع وقت النداء والوطء في الحيض غير مستتبعة لآثارها من زوال النجاسة وحل
الذبيحة واحكام الطلاق والملك واحكام الوطء تكميل المهر والاحلال وغير ذلك لانتفائها عنها
واللازم باطل بالاتفاق والجواب ان ما ذكروه من النهي في الصور المذكورة عائد الى امور مقارنة
خارجة ولو سلم فصحتها لدليل خارج بدليل استدلال السلف على فساد كثير من الانكحة والبيوع
وغيرها بمجرد النهي كما تقدم احتج الرابع وهو القائل بانه لا يدل على الفساد لغة ولا شرعا بان النهي
لو دل على الفساد لغة او شرعا لناقض التصريح بالصحة لغة او شرعا واللازم باطل اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلان الشارع لو قال نهيتكم عن الربا نهي تحريم ولو فعلتم لكان البيع المنهي عنه
سببا للملك لصح من غير تناقض بحسب اللغة والشرع قلنا لا نسلم الملازمة اذ قد يصرح بخلاف
الظاهر وحينئذ لم يدع الا ان النهي ظاهر في الفساد والتصريح بخلافه قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر
التي يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرائن احتج اهل المذهب الخامس وهم الحنفية بان
المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الوقت المكروه شرعي للقطع بان المنهي عنهما انما هو الصوم
والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء وكل شرعي صحيح لان المراد بالشرعي المعتبر في الشرع ولا
معتبر الا الصحيح والجواب ان الكبرى ممنوعة لانا لا نسلم ان الشرعي معناه المعتبر في
الشرع كما ذكرتم بل ما سماه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت
ام لا نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة ⊙ تم اخر
النصف الاول من شرح غاية السول في علم الاصول والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم والله اعلم

كالسواد والبياض فانهما مشتركان في اللونية والكيفية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الإعانة

الباب الثالث من المقصد الرابع في مباحث العموم والخصوص وما يلحق بهما وفيه أربعة فصول

فصل العام اللفظ الدال دفعة على جميع ما يصلح له بوضع واحد. فقوله اللفظ جنس قريب وفيه تنبيه على أن العموم من عوارض الألفاظ وقوله الدال دفعة على جميع ما يصلح له يخرج رجل لأن لفظ جمع من التثنية على تعدد ما يطلق اللفظ عليه ويصلح له ويخرج المعهود وهو لا ليس فيه من الإشعار بالشمول والإحاطة بما يصلح له ويخرج النكرات في الإثبات وحدانا أو تثنية وجمعا عددا كانت أو غير عدد فإن رجلا مثلا يصلح لكل ذكر من بني آدم لكنه لا يدل على كل ذكر دفعة بل على سبيل البدل ومن جملته رجلين ورجالا وعشرة وعشرات وسنة تعلم عدم ورود نحو عشرة على طرد الحد كما ذكره ابن الحاجب والمراد بالصلوح الصدق في اللغة وقوله بوضع واحد يدخل المشترك وما له حقيقة ومجاز فإن لفظ العيون إذا أريد به المبصرة دون الفوارة والأسد إذا أريد به السبع دون الشجاع عام لأن الشرط إنما هو شمول الأفراد الحاصلة مع وضع واحد ومن اعتقد أن المشترك عند تجرده عن القرينة وما له حقيقة ومجاز عند قيام القرينة على إرادة الجميع من قسم العام لا يكون الحد عنده مع قوله بوضع واحد جامعا **وهذا** مما قد وقع فيه الخلاف عند من يحمل المشترك وما له حقيقة ومجاز على جميع معانيهما إن لم يكن بينها تناف فالجويني والغزالي والآمدي وغيرهم جعلوها من قسم العام بناء على أن نسبة المشترك إلى معانيه كنسبة العام إلى أفراده فكما أن العام عند التجرد يستفاد منه جميع الأفراد كذلك المشترك عند التجرد يستفاد منه جميع المعاني والرازي وغيره لا يعدونهما من قسم العام وإنما نزل ترك البيان في معرض الاحتمال منزلة العموم ولهذا قال بعض الشافعية إن الأئمة لم يريدوا العموم وإنما هذه الزيادة من جهة النقلة عنهم لما رأوهم يقولون بإطلاق المشترك على معنييه ظنوا أنهم يجعلونه كالعام في معنى استغراقه لمدلولاته ووجوب الحمل على جميع معانيه واعلم أن الاتفاق وقع على أن العموم يوصف به الألفاظ حقيقة بمعنى أن كل لفظ يعم شركة الكثيرين في معناه لا بمجرد يسمى عاما حقيقة إذ لو كانت الشركة في الاسم بمجرد لا في مفهومه فهو مشترك لا عام فعرف أن عروض العموم للألفاظ باعتبار معانيها واختلفوا في عروضه للمعاني على ثلاثة أقوال **القول الأول** أنه من عوارضها حقيقة فيوصف به المعاني كذلك يعني حقيقة كما في الألفاظ فيكون العموم مشتركا بينهما وهو رأي أبي بكر الرازي من الحنفية وحكاه عن بعض أصحابنا واختاره ابن الحاجب ومنهم من ذهب إلى أنه موضوع لكل من الألفاظ والمعاني بالاشتراك اللفظي وهو في غاية السقوط لما عرفت من أن المجاز أولى من الاشتراك وذلك كعموم المطر والخصب الناشي وعمهم العطاء وعمهم الصوت بمعنى أنه مسموع لهم على جهة الشمول وتعدد لكثرة وهذا الإطلاق شائع ذائع في لسان أهل اللغة والأصل في الإطلاق الحقيقة وكالمعاني الكلية التي يتصورها الإنسان كالأجناس والأنواع فإنها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها وهو أي العموم شمول أمر لمتعدد سواء كان ذلك الأمر لفظا أو معنى فإن قيل لا نسلم أن العموم حقيقة في شمول أمر لمتعدد بل هو حقيقة في شمول أمر متعدد لمتعدد وما ذكرتموه من عموم المطر والخصب والعطاء والصوت ليس كذلك لأنه بالحقيقة شمول متعدد لمتعدد هو أجزاء المطر لمتعدد هو أجزاء الأرض وكذلك العطاء والإنعام الخاص بكل واحد من الناس وكذلك الصوت فإن الواصل منه إلى صماخ زيد غير الواصل منه إلى صماخ عمرو وإلا لزم حلول المعنى الواحد بمحال متعددة وهو محال ولو سلم أنه يدرك في محله كما هو رأي البعض لزم أن يكون

قوله العموم يوصف به الألفاظ واعلم أن منشأ الخلاف في كون العموم من عوارض المعاني الخارجية هو الخلاف في وحدة الأمر الشامل لمتعدد فمن اعتبر وحدته شخصية منع الإطلاق الحقيقي في المعاني الخارجية ومن عمم في اللغة أن وحدته أعم من الشخصية والنوعية أجاز الإطلاق ويظهر من الكلام أن الوحدة أعم من الشخصية والنوعية لقولهم مطر عام وخصب عام والوحدة فيهما نوعية وصوت عام والوحدة فيه شخصية ولذا اختار الماتن والشارح وغيرهما أن العموم يوصف به المعاني حقيقة كاللفظ

قوله وكالمعاني الكلية في جمع الجوامع وشرحه للمحلي والصحيح أنه أي العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني وقيل والمعاني أيضا حقيقة وقيل به أي بعروض العموم في الذهني حقيقة لوجود الشمول لمتعدد فيه بخلاف الخارجي والمطر والخصب مثلا فإن كل جزء منه في محل غيره في محل آخر فاستعمال العموم فيه مجازي والأول استعماله في الذهني مجازي أيضا وعلى الأخيرين الحد السابق للعام من اللفظ لمن

قوله شمول أمر لمتعدد واحد لما ملا العموم الألفاظ والمعاني فيندفع ما قال إن مجرد صحة الإطلاق لا يوجب كونه حقيقة لجواز أن يكون مجازا وهو خير من الاشتراك

حقيقة في عموم الألفاظ وعموم المعاني لأنه ظهر أنه حقيقة في جميع مشترك بينها وهو شمول أمر لمتعدد مطلقا وفيه إشارة إلى أن العموم مشترك

ذات الحسن والقبح عاما لانه يراهما كل بصر وبالوجدان يعلق بمعنى واحد بمعلوم لا تصور في
المعاني الخارجية كما عناه انما تصور في المعاني الذهنية كالمعاني الكلية والاصوليون ينكرون وجودها
والجواب ان النزاع ان كان فيما تعتبره اهل اللغة في العموم فقد يمنعك على ما هو شايع عنهم والمح
لمثله مكابرة على انهم لا يعتبرون تقييد الامر الموصوف بالعموم بالوحدة الحقيقية بل يكتفون
مطلق الشمول لما يتصف بالوحدة العرفية تنزيلا للموجودات المتباينة منزلة واحد لاشتراكها في
الماهية من حيث هي وان كان في متعارف الاصوليين ورد السؤال وكان الراجح قول الاكثرين **القول**
الثاني ما افاده قوله **وقيل مجازا** يعني ان العموم ليس من عوارض المعاني حقيقة ولكنه من عوارضها مجازا
بوصفها به على جهة المجاز وهو قول اكثر الاصوليين وذلك **لعدم الاطراد** فيه بدليل معاني الاعلام كلها
فانها لا توصف بالعموم حقيقة ولا مجازا ولو كان حقيقة لكان مطردا وهو منقوض بالاعلام اسمها
فانها ايضا لا توصف به حقيقة ولا مجازا **او المعنى** اطراده في محل النزاع وهو اتصاف الامر الواحد الشامل له
لمتعدد لفظا كان او معنى بالعموم اما حقيقة واما مجازا على اختلاف الراى **القول** الثالث **وقيل لا**
يصح **ايضا** فلا توصف المعاني بالعموم حقيقة ولا مجازا وهو قول بعض وذي صعف الاصول وهو في غاية السقوط
اذا عرفت ذلك **فهو** عند اهل القول الاخير **استغراق اللفظ لما يصلح له** والاقرب انه في اللغة
للاسر وفي الاصطلاح للالفاظ لا غير **مسألة** اختلف **في الصيغ** التي تستعمل في العموم مثل **اسما الشرط**
والاستفهام نحو من وما واي ومتى ومهما واين وانى في الشرط **والموصولات** نحو من وما واي والذي **وكل**
ونحوها **الجمع** سواء كانت مثبتة او منفية الا ان دخول السلب عليها يفيد سلب العموم المستفاد منها
والنكرة في سياق **النفي** او ما في معناه كالاستفهام والنهي نحو هل من احد عندك ولا تطع منهم آثما او كفورا
فالمختار وعليه الجمهور انها **للعموم حقيقة** لقوته واستعمالها في غيره على جهة المجاز **وقيل** انها
للعموم **في الامر والنهي لا غير والوقف في الاخبار** كالوعد والوعيد حكاه ابو بكر الرازي عن الكرخي ثم قال
وربما ظن ان ذلك مذهب ابي حنيفة لانه كان لا يقطع بوعيد اهل الكبائر من المسلمين ويجوز ان يعفو
الله لهم في الدار الآخرة **وقيل هي** موضوعة **للخصوص** واستعمالها في العموم على جهة المجاز وهو قول
المرجئة **وقيل مشتركة** بينهما فلا يستفاد منها احدهما الا بقرينة وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري
في احدى الروايتين عنه وبعض الاصوليين **وقيل بالوقف** وهو مذهب الاشعري في رواية والامدي
والقاضي ابي بكر الباقلاني وغيرهم والوقف اما على معنى انا لا ندري اوضع للعموم والخصوص صيغة ام لا
واما على معنى انا نعلم انها وضعت صيغة تستعمل فيها ولكنا لا ندري اهي حقيقة في العموم وحده او في
الخصوص وحده او فيهما معا او مجاز كذلك **لنا التبادر** من الاطلاق فانه اذا قيل لا تضرب احدا او لا تشتم
رجلا وغيرهما فهم العموم من ذات الصيغة قطعا والتبادر دليل الحقيقة فثبت ان للعموم صيغة وهي
ما ذكرناه بالاستقراء **لنا ايضا استدلال العلماء بالاية** فانا نقطع انهم لم يزالوا يستدلون بمثل والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة يوصيكم الله في اولادكم
على وجه العموم **يوصيكم الله في اولادكم** على وجه العموم شايعا ذايعا من غير انكار من احد وكاحتجاج عمر
على ابي بكر في قصة قتال مانعي الزكاة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله فمن قال لا اله الا الله عصم مني ماله ونفسه الا بحقه وحسابه على الله فقال ابو بكر والله لاقاتلن
من فرق بين الصلاة والزكاة فان الزكاة حق المال اخرجه الى عند الا ابن ماجه واللفظ للبخاري ولم ينكر عليه احد

احتجاج الصحابة بل عدل ابو بكر الى التعلق بالاستثناء فدل على انهم فهموا منه عموم وجوب القتال المستفاد
من لفظ الناس فيمن لم يقل لا اله الا الله وعموم العصمة بعده المستفاد من لفظ من الا انه احتج بالاستثناء
وكاحتجاج ابي بكر بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الائمة من قريش رواه احمد والنسائي والطبراني ولم ينكر عليه احد مع
ان مقام الحجاج مظنة الانكار **واعترض عليه** بان الاجماع السكوتي لا ينهض في الاصول وبان ذلك
انما فهم بالقرائن فهي مثل السارق والسارقة ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او العلم بانه مهيب قاعدة
كما رجم ماعز افحصل العموم لانه شارع اذ لا عموم للافعال او قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او غير ذلك وعليه
فمنع **واجيب** بان شاعد وعدم الانكار في مقامات الحجاج يقتضي عادة القطع بعموم الاجماع
ولو سلم فالمطلوب دلالة اللفظ وهي مما يكتفى فيه بالظن ولذلك قبلت فيه اخبار الآحاد وبان فتح هذا الباب
يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل
اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال والتحقيق ان العموم لا ينافي الظهور وما ذكروه من التأويلات عاد
للقطع بان العموم في مثل قوله تعالى حكاية عن اليهود ما انزل الله على بشر من شيء انما هو من الصيغة لا من امر
خارج **احتج** **الاول** وهو القائل بالعموم في الامر والنهي والوقف في الاخبار **اولا** بان **صيغهما** اي الامر
والنهي **للعموم** **في التكليف عاما** لكون الاجماع منعقدا على ان التكليف لعامة المكلفين والتكليف
انما يتصور بالامر والنهي **قلنا ثبت العموم** لصيغ العموم في نوعي الكلام من الخبر والانشاء **وثانيا** من الادلة
على ان العلامة في شرحه لمختصر المنتهى ادعى انعقاد الاجماع على تكليف جميع المكلفين بمعرفة اخبار الوعد
والوعيد ونحوهما اذ بمعرفتهما يتحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات فلا وجه للفرق حينئذ
لتساوي الامر والنهي والخبر في عموم التكليف **احتج** **الثاني** وهو القائل بالخصوص **الخصوص متيقن**
لانها ان كانت له فهو المراد وان كانت للعموم فهو داخل في المراد بخلاف العموم فانه مشكوك فيه لجواز ان
يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا في المراد **فكان** جعله حقيقة للخصوص المتيقن **اولى من**
جعله حقيقة للعموم المشكوك فيه **قلنا** ما ذكرتموه **اثبات اللغة بالترجيح** وذلك لا يجوز بل لا تثبت الا
بالنقل كما سبق ولو سلم فهو معارض بان العموم احوط فيكون العموم اولى لانه ان كان للعموم فالحمل على الخصوص
لا يحصل المراد وان كان للخصوص فالحمل على العموم يحصل المراد وزيادة **والاشتراك والوقف** ما ت
تعقب شبههم فلا منهما وجوابها في فصل الامر اما تقرير شبهة الاشتراك على نحو ما تقدم فان يقال
ان هذه الصيغ اطلقت على الخصوص تارة وعلى العموم اخرى والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما
معا وهو معنى الاشتراك وتقرير الجواب ان حمله على المجاز في احدهما اولى من حمله على الاشتراك لما سبق
من رجحان المجاز واما تقرير شبهة الوقف فبيانه لو ثبت هذه الصيغ لشيء من العموم والخصوص لثبت
بدليل واللازم باطل منتف لان الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا والاول لا دخل له في اللغة كما سبق والنقلي
ان كان احاديا لم يفد لان المسئلة اصولية مطلوب فيها العلم والآحاد لا يفيد فيها الا الظن والمتواتر
لم يوجد والا لما وقع فيها اختلاف لقضاء العادة بامتناع ان يطلع عليه المجتهدون في الطلب وتقرير
جوابها بان يقال ثبت كونها للعموم بما تقدم من دليل التبادر واستدلال العلماء على ان الموضوعات
اللغوية مما يثبت بالآحاد بالاتفاق **اذا تقرر** ذلك فالقائلون بان العموم له صيغة لم ينقل عنهم
خلاف في انما سبق ذكره من الالفاظ للعموم الا في الذي والتي ونحوهما من الموصولات فانه نقل عن ابي هاشم
وابي الحسين والرازي ان ذلك كاسم الجنس والجمع المعرفين باللام الجنسية والظاهر انه نقل عن بعضهم لانه

لم يوجب في كتبهم كالمعتمد والمحصول ثم اختلفوا في الفاظ بين الخلاف فيها بقوله وكذا لا اسم الجنس الداخل عليه اللام مشارا بها الى الجنس نفسه من حيث الوجود على الاطلاق يعني ان اسم الجنس الداخل عليه اللام الموصوف بما سبق ذكره من الالفاظ التي هي كونها للعموم حقيقة فقوله مشارا الى الجنس نفسه يخرج لام العهد الخارجي لان الاشارة بها الى حصة معينة من الجنس الذي دخل عليه فردا كانت او افرادا وقوله من حيث الوجود يخرج لام الحقيقة والطبيعة لان الاشارة بها الى الجنس نفسه لا من حيث وجوده في ضمن الافراد بل من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المراة نريد ان جنس الرجل خير من جنس المراة ولا يلزم منه ان لا يكون امراة خيرا من رجل لجواز ان يكون جنس الرجل الحاصل في ضمن كل فرد منه خيرا من جنس المراة الحاصل في ضمن كل فرد منها مع كون خصوصية افراد منها خيرا من خصوصيات افراد منه كفاطمة رضي الله عنها وقوله على الاطلاق يخرج لام العهد الذهني فانها فيه مشار بها الى الجنس نفسه من حيث وجوده لا في ضمن اي فرد على الاطلاق بل في ضمن فرد غير معين وذلك الفرد المبهم يعتد باعتبار مطابقته للماهية معلوم عند المتكلم والسامع فلذا عهد به بهذا الاعتبار فسمي معهودا ذهنيا

ثم انهم اتفقوا على ان العهد الذهني يتوقف على قرينة البعضية ومع انتفائها يجب الحمل على الاستغراق وهو ما اردناه من العموم وعليه جمهور الاصوليين من غير فرق بين ما يتميز واحده بالوحدة او بالتاء وما لم يكن كذلك للتبادر للعموم منه عند الاطلاق ولهذا وقع الاتفاق على ان المعهود الذهني مفتقر الى القرينة بخلاف الاستغراق واستدلال العلماء كما ذكرناه في السارق والسارقة والزانية والزاني وكاحتجاجهم بحديث مسلم وابي داود وغيرهما الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد سواء بسواء فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد وشاع وذاع ولم ينكره احد وصحة الاستثناء فانه جائز من هذه الصيغة بشهادة الاستعمال والاجماع والاستثناء يخرج ما يجب اندراجه فلزم من ذلك ان الافراد كلها واجبة الدخول وهو معنى العموم وقيل هو للعموم ان لم يتميز الواحد منه بالوحدة سواء تميز واحده بالتاء كالبر والشعير والتمر او لم يتميز واحده بشيء منهما كالذهب والفضة والملح والعسل والماء وهذا مذهب الغزالي فاما اذا تميز واحده بالوحدة كالدينار والرجل والرغيف فلا يحمل على العموم الا بقرينة كالشعير في قولهم الدينار افضل من الدرهم والعسل في نحو ولا يقتل الرجل بالمراة وفيه ان الظاهر نحو النفس بالنفس والعين بالعين والاذن بالاذن والسن بالسن ان العموم فهم من نفس الصيغة لا من امر خارج والمتناول بصيغة وقيل هو للعموم ان تميز واحده بالتاء اما اذا لم يتميز واحده بها فلا يفيد عموما سواء تميز بالوحدة او لا وهذا قول الجويني وهو ينقل حين ولهذا اتوكل مثل كلام الغزالي وقيل ان اسم الجنس المعرف باللام لا يفيد عموما اصلا بل هو للجنس الصادق ببعض الافراد كما في لبست الثوب وشربت الماء وهو مذهب ابي هاشم والرازي وابي الحسين البصري لانه اي الصادق بالبعض هو المتيقن والجمع مشكوك فيه فوجب الحمل على المتيقن لا على المشكوك الا ان تقوم قرينة عليه كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فان الاستثناء فيه قرينة ارادة العموم وهو اي الاحتجاج المذكور مرجح في اللغة وقد يقرر ان اللغة انما تثبت بالتوقيف لا بالترجيح واما المصنف فنقل الى معرفة فالمختار انه يفيد العموم مطلقا وفاقا لابن الحاجب والسبكي وغيرهما وقد احتج قولا لابن عباس واحمد بن حنبل والمزني وابي العباس الحسني رحمهم الله تعالى من قولهم فيمن قال زوجتي طالق وله زوجات انهن يطلقن جميعا وما

ذلك الا لان الجنس المضاف يعم بل عند قبل ان عموم المضاف اقوى من المحلى باللام بدليل ان الرازي وهو ممن نفى عموم المحلى باللام صرح في المحصول بان الامر المضاف في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره عام في كل امر ومن الادلة على عمومه قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام فانه عام لجميع ليالي الصيام قطعا ومنها احتجاجهم على اباحة السمك الطافي بحديث والحل ميتته ولم ينكر عليهم الاحتجاج به لكن امامنا عند اصحابنا الى تخصيص العموم بحديث جابر مرفوعا ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات وطفا فلا تاكلوه رواه ابو داود وابن ماجه والبيهقي في سننهم ومن الناس من فصل فذهب الى انه لا عموم في المضاف الذي يتميز واحده بالوحدة محتجا بان من قال زوجتي طالق وعبدي حر وله زوجات وعبيد لم تطلق ولم يعتق الا من عينه عند الاكثر بخلاف ما لا يتميز واحده بالتاء سواء تميز بالتاء كتمر العراق او لم يتميز بشيء منهما كعرق المطر وزيت الشام وحنطته وقولا للقائلين بعدم طلاق جميع الزوجات وعتق جميع العبيد في المثالين ولا يخفى على ذي نسك ان ذلك لا يصلح ماخذا او انما قالوا ما قالوه لعرف طارئ اقتضاه ومثل ذلك يبنى على الاعراف والا لزم فيمن قال الطلاق يلزمني ان فعلت كذا ثم حنث وقوع الثلاث عند اهل الثلاث وطلاق جميع الزوجات ان كان له زوجات عند الجميع لكونه اسم جنس محلى باللام لكنه خولف فيه الاصل اتباعا للعرف الطارئ من الصيغ المختلف في كونها للعموم الجمع المعرف باللام الموصوف او بالاضافة نحو قد افلح المؤمنون يوصيكم الله في اولادكم ومثله اسم الجمع كما مرت ان اقاتل الناس يا قومنا اجيبوا داعي الله والجمهور على انه يفيد العموم لتبادره الى الذهن عند الاطلاق ويشهد لذلك احتجاج ابي بكر على الانصار بالائمة من قريش ولم ينكر عليه بل اذعن له الانصار ولو لم يكن للعموم لم تتم حجته عليهم لانه اذا قلت بعض الائمة من قريش لم يلزم منه ان لا يكون من غيرهم امام وقال تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي فهم عليه الصلاة والسلام من قوله تعالى واهلك ان ابنه داخل حتى اجابه تعالى بانه ليس من اهلك وقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القرية لما فهم ابراهيم عليه الصلاة والسلام منه العموم قال ان فيها لوطا فاجابته الملائكة عليهم السلام بتخصيص لوط واهله الا امراته من العموم وقوله صلى الله عليه وسلم فيمن قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد اصاب كل عبد صالح في السموات والارض وغير ذلك كثير ولصحة الاستثناء كما تقدم وقيل انه يفيد العموم اذا لم يحتمل عهدا وهو اختيار الجويني وذلك للتردد بعده اي مع احتمال العهد بين العموم والخصوص حتى يقوم قرينة على احدهما وهو اي التردد ممنوع بل المتبادر منه العموم كما مر وقيل انه لا يفيد العموم بل هو للجنس كذلك اي الصادق ببعض الافراد من الجماعات وهو مذهب ابي هاشم كما في تزوجت النساء وملكت العبيد ما لم تقم قرينة على العموم وعليه ما سبق واعلم ان المحلى بلام الاستغراق والمعرف بالاضافة من اسم الجنس والجمع سواء في تناول الافراد كلها عند الاكثر القائلين بافادتها العموم كما دل عليه الاستقراء وصرح به ائمة التفسير في كل ما وقع منه في التنزيل كقولهم في والله يحب المحسنين انه يتناول كل محسن وفي قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين انه نكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئا من الظلم لاحد من خلقه وفي قوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما لا تخاصم عن خائن قط ولهذا صح بلا خلاف حمل العموم او العلماء الاربعة مع امتناع قولك جاء كل جماعة من العلماء الاربعة على الاستثناء المتصل ومثله الواقع في سياق النفي من اسم جنس او جمع منكر عند الاكثرين نحو لا رجل في الدار ولا رجال في الدار وذهب الاقل الى ان استغراق المفرد سواء كان بحرف التعريف او بغيره اشمل من استغراق الجمع بدليل صحة لا رجال في الدار وفيها رجل او رجلان دون لا رجل وعورض بانه يصح ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان او رجال

كما يصح ان يقال ليس فيها رجال بل رجل او رجلان والمحققون ان النكرة في سياق النفي والنهي والاثبات ظاهرة في الاستغراق ويحتمل عدمه احتمالا مرجوحا مفتقرا الى القرينة نحو ما جاءني رجل بل رجلان فانه مع القرينة وفي قولنا بل رجلان يتحقق عدم الاستغراق هذا ان لم يكن مع من ظاهرة او مقدرة اما اذا كان بعدها ظاهرة نحو ما جاءني من رجل ومقدرة نحو لا رجل في الدار فهو نص في الاستغراق ولكن صيغة لا رجل في الاستغراق افراد ما تناوله فلا يخرج عنه شيء من الآحاد بعد الاستثناء لان الاستثناء لا يقدح في كون اللفظ يتناسب لمن جرى به في اسماء العدد مع كونها نصا في معانيها ونصوصية لا رجال في استغراق افراد ما تناوله فلا يخرج عنه شيء من الجماعات بعد الاستثناء واما استغراق الآحاد فيدل عليه بالظهور لا بالنص فلذا لم يصح لا رجال في الدار بل رجل او رجلان وصح ما في الدار رجل بل رجلان او رجال بخلاف لا رجل واما ما روي عن ابن عباس من ان الكتاب اكثر من الكتب وما ذكره صاحب الكشاف من ان الملك اكثر من الملائكة فبالنظر الى ان المفرد المعرف بلام الجنس او الاضافة صالح لان يراد به الجنس الى ان يحاط به اي يراد كل واحد منه بحيث لا يخرج من آحاده شيء وان يراد بعضه الى الواحد لان معناه الاصلي اعني الجنسية المطلقة باق مع ارادته والجمع المعرف بذلك صالح لان يراد جميع الجنس اي كل واحد واحد من افراده وان يراد بعضه ولكن لا الى الاثنين والواحد اذ لا يبقى مع ارادة ذلك معناه الاصلي اعني جنسية الجمع المطلقة او لان الاستغراق في المفرد انما هو يتناول كل واحد من افراده فالحكم منسوب اليه لكونه منسوبا الى كل واحد منها واما الجمع فمعناه قياسا على المفرد ينبغي ان يكون استغراقه بتناول كل جماعة لا بتناول الآحاد ومن لوله فاذا نسب اليه الحكم كان منسوبا الى كل جمع جمع فان كان من الاحكام التي يكون ثبوتها للجماعة مستلزما لثبوتها لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد كقولك جاءني الرجال والا كانت الآحاد باقية على الاحتمال كقولك وهن العظام وهذا انما هو بالنظر الى مراعاة الجمعية فيه والائمة العلماء المحققون يصرون الجمع المستغرق يتناول كل واحد من غير تفرقة بين جاءني الرجال ووهن العظام فيكون كالمفرد في استغراقه كانه قد بطل عنه معنى الجمعية وصار للجنسية لا الجمع المنكر فانه لا يفيد العموم عند الجمهور خلافا لابي علي الجبائي والحاكم والمراد به جمع الكثرة وانما لم يقيد بها الظهور ان هذا الخلاف لا يتصور في جمع القلة لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها بالاتفاق ولان شبهة المخالف لا تنتهض كما لا يخفى وذلك لانه في الجموع كرجل في الوحدان اذ لا شك في ان رجالا صالح لكل جماعة على سبيل البدل كما ان رجلا صالح لكل واحد على سبيل البدل ورجل ليس للعموم فيما يتناوله من الوحدان فيجب ان لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من الجماعات واقل ما يصح تفسيره لو قال لفلان علي عبيد ثلاثة لانها اقل الجمع ولو كان ظاهرا في العموم لما صح تفسيره باقل الجمع لانه بعض المقر به ظاهرا الا كله لانه قال العبيد ولدفع الظاهر لقيام القرينة العقلية وهو استحالة ان يكون له عنده جميع عبيد الدنيا لانه يقال بمعنى العموم جميع عبيده كما في قوله عنده العبيد ولا قرينة تنفي ذلك قيل في الاحتجاج للمخالف ثبت اطلاقه على كل جمع من الجموع ومنها الجمع المستغرق والحمل على الجميع اي الجمع المستغرق حمل له على جميع الحقائق اي على كل واحد من الجماعات التي هو حقيقة في كل منها لكونه من افراد الموضوع له لا بمعنى الموضوع له ليلزم الاشتراك اللفظي فلا اعتراض بانه لا حقيقة له الا القدر المشترك بين الجموع فهو حقيقة فيه لا في كل فرد بخصوصه حتى يكون هناك حقائق واذا كان كذلك فهو اولى قلنا في الجواب عنه بل الجمع المنكر صالح لكل مرتبة من مراتب الجموع والاقل منه من مراتبه وخارج من سائر المراتب والحمل عليه متيقن وعلى غيره مشكوك والحمل على المتيقن اولى من الحمل على

المشكوك فيه وقلنا ايضا في الجواب عليه الجمع المستغرق فرد مما صح له لان رجالا مثلا موضوع للقدر المشترك بين الجموع والجمع واحد من الجموع فهو جزئي من جزئياته وشأن العام ان يراد به جميع الجزئيات وهنا لم يرد به الا جزئي واحد والعموم فيه اصلا واختلف في اقل الجمع والنزاع في صيغ الجمع لا لفظ الجمع والجماعة والجمهور على ان اقله ثلاثة للتبادر يعني انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ بلا قرينة ما فوق الاثنين وذلك دليل على انها حقيقة فيه وقيل ان اقله اثنان وهو مروي عن مالك واكثر اهل الظاهر واليه ذهب الباقلاني والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا لو كان حقيقة لتبادر الى افهام اهل اللغة فكان لا ينكر ابن عباس على عثمان ولا يعدل عثمان الى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع وهما من اهل اللغة وفصحاء العرب وذلك فيما رواه ابن خزيمة والبيهقي وابن عبد البر والحاكم وقال صحيح الاسناد عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال له ان الاخوين لا يردان الام الى السدس فانما قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي فثبت انه مجاز لتبادر غيره ولان حقيقة لا تسقط بادعاء فيه وهو يعني استعمال صيغة الجمع في الاثنين مجاز اتفاقا على المختار وقيل انه عرجاز وحجتهم قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة وهو معارض بقول زيد بن ثابت فيما رواه الحاكم في المستدرك عنه انه كان يقول الاخوة في كلام العرب اخوان فصاعدا او روى نحوه عن ابن عمر والتوفيق بين قوليهما ان ابن عباس اراد ليس الاخوان اخوة على جهة الحقيقة وزيد بن ثابت اثبت ذلك على جهة المجاز واحتجوا ايضا بانه لو صح الاثنين لصح ان يقال جاءني رجلان عالمون ورجال عالمان فيحمل عالمون في الاول ورجال في الثاني للاثنين واجيب بمنع الملازمة بسبب ان امتناع جاءني رجلان عالمون ورجال عالمان انما لمراعاة الصورة فلا ينعت المثنى بصورة الجمع ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما لمعنى واحد قيل لو روعي الصورة لما نفي وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع نحو جاءني زيد وعمرو وبكر العالمون لا العالمان وجاءني زيد وعمرو العالمان لا العالمون وهو مع انه كلام على السند مدفوع بما تقرر عندهم من ان الجمع يعرب الجمع كالجمع بلفظ الجمع ومعاطفة المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها واما انه اي صيغة الجمع لاثنين مجاز فلا يطرد في كل شيء لما عرفت آنفا ان المجاز لا يجب اطراده وقيل يصدق صيغة الجمع في واحد مجازا ايضا وهو قول الجويني واتباعه لحجة استعمالها فيه نحو قول القائل اتكلمون وجميلة وعلى زيد لرجل واحد لانه يستوي الواحد والجمع في جريمة التبرج له وقيل لا يصدق صيغة الجمع عليه حقيقة ولا مجازا والجمع فيما ذكر من المثال على ان جمع الكثرة يستعمل المراد الجنسية والجنسية فيقال فلا نحسن الثياب في معنى جنس الثوب وكم عندك من الثوب والثياب صرح به الرضي رحمه الله في شرح الشافية وما يعني فيه من هذا القبيل مسألة اختلف في مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة هل يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مالك او يقتضي اخذ صدقة واحدة من نوع واحد فذهب الاكثرون الى انه عام في كل نوع من الانواع فيقتضي اخذ الصدقة من كل واحد منها وذهب الكرخي وابن الحاجب الى الثاني فيكفي اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال احتج الاكثرون بما اشار اليه بقوله لانه جمع مضاف وقد مر انه من صيغ العموم فكانه قيل خذ من كل مال صدقة وكما انه لا يكفي في امتثال الامر فيما مثلناه اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال كذلك لا يكفي في محل النزاع واحتج

مع مساواته حنث من كل مال لجنس من اموالهم فان كلا المتفصل بخلاف الاموال واموالهم ولذا لم يفرق بين قول القائل للرجال او للجيران لي على درهم وبين قوله لكل رجل ولكل جار لي علي درهم ورد بان الائمة يفرقون الجمع المعرف بانه للمجموع من حيث هو مجموع كما في قولك للرجال عندي درهم حيث حكموا بانه اقرار بدرهم واحد للكل واخرى لكل واحد واحد فيكون كالمفرد في استغراقه والمعنى الثاني اكثر من الاول بل ضعف الالسنة سوى في حق الحمل على الاكثر الا لقرينة كما في الاول وقال سعد الدين قد يقوم قرينة على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال او بعض الجنس مثل فلان يركب الخيل ويا هب لا يتحقق الرجال فلهذا فرق بين للرجال عندي درهم ولكل رجل عندي درهم عملا بالبراءة الاصلية بخلاف مثل والله يحب المحسنين ويحب كل محسن وما الله يريد ظلما للعباد او لاحد من العباد قيل في الاحتجاج للمخالف انه يصدق اذا اخذ من جملة اموالهم صدقة واحدة انه اخذ منها صدقة واذا صدق انه اخذ منها صدقة بواحدة فقد امتثل ما امر به قلنا ما ذكرتموه ممنوع اذ هو عين النزاع ولا نسلم انه يصدق اذا اخذ من اموالهم صدقة على ظاهره اذ معناه بقضية العموم من جنس كل مال صدقة قيل في الاحتجاج له ثانيا لو عم لوجب من كل فرد واللازم باطل اما الملازمة فللاجماع على ان كل دينار وكل درهم مال واما بطلان اللازم فللاجماع على انه لا يجب اخذ الصدقة من كل فرد من افراد المال واذا لم يجب لم يجب من كل نوع اذ لا معنى له الا فهم العموم من الخطاب قلنا وقضية العموم بحكم اللغة بمقتضى ذلك لكنه لم يجب للعرف والاجماع يعني ان العرف والاجماع عارضا العام في بعض متناوله التي هي الافراد ولا نسلم ان ذلك يستلزم المعارضة في البعض الاخر وهو الانواع يعني ان العام يجب فيه والتحقيق ان الجمع ليضعف المفرد والمفرد قد يراد به الواحد من الافراد فيكون معنى الجمع المعرف باللام او الاضافة جميع الافراد وقد يراد به الجنس فيكون معنى الجمع جميع الانواع كالاموال والعلوم والمعنى الاول اكثر استعمالا من الثاني فيكون المعول فيه على القرائن وقد دل العرف وانعقد الاجماع على ان المراد في مثل خذ من اموالهم الانواع لا الافراد

مسئلة في بيان حكم الخطاب الوارد على سبب سؤالا كان او غيره وتفصيل الكلام فيما سببه السؤال ان الجواب اما ان يكون مستقلا بنفسه بحيث لو ابتدئ به كان كلاما تاما مفيدا او غير مستقل فالثاني تابع للسؤال في عمومه بالاتفاق وفي خصوصه على المختار اما العموم فكما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن فان السؤال لما كان غير مختص باحد تبعه الجواب في العموم واما الخصوص فكما لو قال سائل توضأت بماء البحر فقال يجزيك فهذا وامثاله لا يدل على التعميم وحكى الفخر خلافا للشافعي رضي الله عنه مصيرا منه الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وهذا كما قال فيه الغزالي رحمه الله يقدر عموم بالوهم المجرد لان الحكم على ذلك الشخص لعله كان لمعنى يخصه كتخصيص ابي بردة في الاضحية بجذعة من المعز وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده ولو قدر معنى جالب للحكم يوجد في غيره فالتعميم بالعلة لا بالنص على ما هو رأي من يدعي عمومه واما الاول وهو كون جواب السؤال مستقلا بنفسه فلا يخلو اما ان يكون مساويا او اخص او اعم فان كان مساويا فالحكم في خصوصه وعمومه كالحكم فيما لو لم يكن مستقلا مثال الاول ان يسأل سائل فيقول جامعت في نهار رمضان فماذا علي فيقال له عليك كفارة كالظهار ومثال الثاني ان يقال ما على من جامع في نهار رمضان فيقال من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار وهذا متفق عليه والاول فيه خلاف الشافعي

[illegible]

كما سبق

كما سبق وان كان الجواب اخص فالحكم فيه كالحكم فيما لو لم يكن الجواب مستقلا مع كون السؤال خاصا والامر يتعدى محل التنصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ كما مر في الخصوص فما ولي منه هناك لانه يقبل هنا الجواب عن مطابقة سؤال السائل مع دعاء الحاجة الى المطابقة بخلافه هناك لتطابق السؤال والجواب وان كان الجواب اعم فحكمه العموم وقد نبه بقوله ورود العام على سبب خاص لا يمنع عمومه عند الاكثرين ونقل خلافه عن مالك والشافعي والمزني وابي ثور وسواء كان ذلك السبب سؤالا ام لا مثال الاول حديث ابي داود والترمذي عن ابي سعيد الخدري قيل يا رسول الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض والنتن ولحوم الكلاب فقال ان الماء لا ينجسه شيء ومثال الثاني ما روى البيهقي عن ابن عباس وعائشة ان شاة لميمونة ماتت فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم هلا استمتعتم باهابها قالوا انها ميتة فقال ان دباغ الاديم طهوره ورواه البزار في مسنده من حديث يعقوب عن عطاء عن ابيه عن ابن عباس وقال لا نعلم رواه عن يعقوب الا ابنه انتهى احتج الجمهور بوجوه الاول قوله لنا اي لاعتبار السلف من الصحابة ومن بعدهم العموم مع ابتنائه على اسباب خاصة من غير نكير من احد ولو كان السبب الخاص مسقطا للعموم لكان اجماع الامة على التعميم على خلاف الدليل وهو باطل وذلك كآية السرقة واللعان والظهار اما آية السرقة فقال الكلبي انها نزلت في طعمة بن ابيرق سارق الدرع ذكره الواحدي وقيل انها نزلت في سرقة المجن وقيل في سرقة رداء صفوان واما آية الظهار فانها نزلت في خولة وقيل خويلة بنت ثعلبة حين ظاهر منها زوجها اوس بن الصامت واما آية اللعان فانها نزلت في هلال بن امية وقصته مشهورة وغيرها مثل قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة فانها نزلت في عناق وابي مرثد الغنوي لما استأذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في نكاح عناق وكانت خليلة له في الجاهلية رواه ابو داود والترمذي والنسائي من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده والثاني قوله ولان المتمسك بالعام لا بانفراد السبب الخاص قطعا لانه لا معارضة بينهما واحتج الاول بوجهين وتقرير الاول انه لو كان عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لانه بعض الافراد يحتمله حكم سائرها فيجوز الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وبطلانه قطعي ومتفق عليه والجواب منع الملازمة وحينئذ لا يلزم جواز تخصيص الاسباب المعينة كبئر بضاعة فانها من بين ما يتناوله العموم تختص بالمنع عن الاخراج للقطع بدخولها في الارادة ولا بعد ان يدل دليل على ارادة خاص معين كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره دونه وتقرير الثاني بان يقال لو عم الخطاب لكان نسبته الى السبب الخاص وغيره سواء فلا يكون لنقله فائدة ولو لم يكن فيه فائدة لما اتفق عليه لكن الثاني باطل فالمقدم مثله والجواب منع الملازمة وحينئذ لا يلزم من انتقاء العام مع السبب الخاص على عمومه انتفاء فائدته مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاؤها على الاطلاق فانها منع تخصيصها ومعرفتها يعني ان الفائدة غير ما ذكروه من ابطال العموم بل منع تخصيص الاسباب فلا يجوز اخراجها عن العموم بطريق الاجتهاد ومعرفة الاسباب والسير والقصص فانها تطلب لذاتها وربما افادت معرفتها الوثوق بصحتها ولهذا قال الغزالي ان ابا حنيفة لم يبلغه السبب في قصة عبد بن زمعة وسعد بن ابي وقاص فاخرج السبب عن العموم والتحقيق ان السبب المعين قطعي الدخول فلا يجوز اخراجه عن العموم بالاجتهاد واما نوع السبب فليس دخوله قطعيا فيجوز اخراجه عن العموم وقد حمل كلام ابي حنيفة على هذا لانه لم يقل بخروج وليدة زمعة بعينها وانما اخرج نوع الامة المفترشة والجواب ان ابا حنيفة يقول انما ثبت فراش وليدة زمعة بالدعوة ولا يكون الامة فراشا

الحمد لله

اعلم انك تفتقر في تحقيق المقام والاطلاع على خبيات اسرار الكلام الى مقدمتين احدهما ان اللفظ متى اشعر بالاخص شعر بالاعم ولا عكس والاخرى ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص اذا عرفت ذلك فالاستوا المطلق اعم من الاستوا المقيد بكل وجه وبالبعض المعين فلا يلزم من اشعار اللفظ به الاشعار بخصوصية احدهما ونقيضه اخص من نقيضي كل منهما فاذا اشعر اللفظ به اشعر بكل من النقيضين وحينئذ فالاستدلال على نفي عموم الاية بان الاستوا المنفي مطلق وهو اعم من المقيد بالكل والاعم لا يشعر بالاخص غلط منشاؤه استعمال قاعدة الاثبات في النفي والجهل بان ذلك خاص بالاثبات واما في النفي فدلالة اللفظ حينئذ يشعر بنقيض الاعم فيشعر بنقيض الاخص لما عرفت والاستدلال على ذلك بان النفي المتعلق بالاستوا مطلق وهو اعم من النفي الشامل والاعم لا يشعر بالاخص بريء عن هذا الغلط وهو المنسوب الى القاضي البيضاوي الصحيح عنه فالقول بان قوله لان الاعم لا يستلزم الاخص غلط منشاؤه استعمال قاعدة الاثبات في النفي غلط منشاؤه عدم تدبر كلامه هذا توضيح كلام المؤلف وقد اختاره مذهب البيضاوي وارتضاه لقوة دليله عنده ولا يخفى على ذي انصاف وذوق سليم ان ماذكره المؤلف والقاضي كلام ظاهري واذا حققته وجدته قد بعد عن ساحة التحقيق كثيرا وانتهى الى الدرك الاسفل فلم تجد له نصيرا فانا لا ننكر ان النفي المطلق لا يشعر بالمقيد لكنا نمنع ان نفي الاستوا في الاية مطلق وسنده انه لا يخلو اما ان يكون الاستوا المنفي قبل دخول النفي عاما لكل وجه او خاصا ببعض معين او مطلق والاولان لا دليل عليهما ولا يدعيها احد فتعين الثالث وحينئذ فهو اعم من كل منهما فعند نفيه اشعر اللفظ بنقيضه وهو اخص من نقيضي كل منهما فيشعر بكل من نقيضيهما وعلى الجملة فالاستوا المطلق موجود بوجود كل فرد من افراده فينتفي بانتفاء كل فرد وهو معنى العموم فظهر ان الحق الحقيق بالقبول ما ذهب اليه الامام الشافعي والشيخ ابن الحاجب ولا يتخلف عنه الا قاصر عن معرفة الحق او مشاغب والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب

الا انها لا تا لو طو وحده وحينئذ لم يخرج نوع السبب ولا بعضه اصلا ويؤيد هذا التاويل انه جاء في بعض الروايات ان عبد بن زمعة قال ولد على فراش ابي اقر به ابي والله اعلم **مسئلة** اختلف في اللفظ العام اذا قصد به المدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم هل يبقى على عمومه ام لا والمختار وعليه الجمهور انه **يبقى عمومه حاله وما لا يمنع في عمومه لعدم التنافي** بين المدح والذم وبين التعميم لان قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم واللفظ عام بصيغته وضعا فوجب التعميم عملا بالمقتضي السالم عن المعارض ونقل عن الشافعي رحمه الله تعالى المنع من عمومه حتى انه منع من التمسك بقوله تعالى والذين يكنزون الاية في وجوب زكوة الحلي مصيرا منه الى ان العموم لم يقع مقصودا في الكلام وانما سيق الكلام في الذم لا لايجاب الزكوة في كل ذهب وفضة وقد **قيل** في الاحتجاج له انما **سيق الكلام** للمدح او الذم بلفظ العموم قصدا **للمبالغة** فيهما **وذكر العام بلا تعميم ابلغ** اي ادخل في المبالغة في المدح والذم **قلنا** لا نسلم ذلك بل التعميم ادخل فيهما فان المكلف اذا علم ان كل فاجر في الجحيم وان كل كانز للذهب والفضة مبشر بالعذاب الاليم انجم عن ارتكاب المعاصي وحافظ على واجب الانفاق خلاف ما لو اعتقد ان بعضهم ناج ثم **ان سلم** ذلك فالتعميم وان لم يكن ادخل فيهما **فلا تنافي** بين التعميم وبين المبالغة حتى يكون القصد اليها مستلزما لنفي العموم بل غايته ان المبالغة تحصل بكل منهما وان كان التعميم ادخل والحق ان قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم بل لا يبعد ان يكون العموم ابلغ في قصدهما كما بيناه واما في غير مقام الحث والزجر فانهما قد يتنافيان كما في ضربت الناس كلهم فانه اذا حمل على ظاهره من العموم فاتت المبالغة لانها انما حصلت من تنزيل ضرب بعض الناس منزلة ضرب الكل **مسئلة** اختلف فيما اذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم مثل قول ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم **نهى** عن بيع الحصاة **وعن بيع الغرر** رواه مسلم وقول جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم **قضى بالشفعة بالجوار** رواه النسائي فذهب الامام فخر الدين والاكثر من الاصوليين الى انه لا يعم والاقلون الى انه يعم وهو المختار فالغرر المذكور يعم جميع افراد **الغرر** والجوار المذكور يعم جميع افراد **الجوار** وذلك **لصدوره من عدل عارف** يعني ان صيغة العموم صدرت من عدل عارف باللغة فيجب الظاهر انه لم ينقل صيغة العموم وهي الغرر والجوار لكونهما معرفين بلام الجنس الا وقد سمع صيغة لا يشك في عمومها او غلب على ظنه عمومها اذ العدل يمتنع عن ايقاع الناس في ورطة الالتباس وابلاغ ما لا يجوز ابلاغه واذا ظن صدق الراوي فيما نقله عنه عليه السلام وجب اتباعه بالاتفاق **قيل** في الاحتجاج للاكثر **الاحتجاج** انما هو **بالمحكي** لا بنفس الحكاية **والمحكي يحتمل الخصوص** فيحتمل في الحديث انه صلى الله عليه وسلم نهى عن غرر خاص وقضى بالشفعة في جوار خاص فظن الراوي عموم الحكم باجتهاده او سمع صيغة خاصة فتوهمها عامة ونقل الحكم على اجتهاده او توهمه **قلنا** هذه الاحتمالات **خلاف الظاهر** لما مر من عدالة الراوي ومعرفته للغة ولو ترك الظواهر للاحتمال لادى الى ترك كل ظاهر لان الاحتمال موجود فيها **مسئلة** اختلف في نفي المساواة الواقع في سياق النفي **مثل** قوله تعالى **لا يستوي** اصحاب النار واصحاب الجنة فذهبت الحنفية والرازي والبيضاوي وكثير من اصحابنا الى ان ذلك لا يقتضي العموم وذهب الشافعي وبعض اصحابنا الى افادة العموم ولذلك ذهب الى ان المسلم لا يقتل بالكافر ولو كان ذميا لعموم لا يقتل مسلم بكافر رواه البخاري وابو داود والمختار انه لا يعم لانه **يحتمل نفي الكل** من وجوه الاستواء **ويحتمل نفي البعض** منها فلا بد من **السؤال** من المخاطب عن المراد منهما وصحة تقسيمه اليهما فثبت انه يفيد مطلق النفي للاستواء وهو

واصحابنا وان وافقوه في الحكم فلم يوافقوه في الاصل وانما منعوا قتل المسلم بالكافر ولو كان ذميا

اعم من

اعم من النفي المقيد بالكل او بالبعض والنفي الاعم لا اشعار له بالنفي الاخص ولا يخفى عليك ان الكل والبعض قيد للنفي نفسه لا للمنفي اذ لو كان للمنفي لتوجه النفي اليه ولزم انعكاس الكلام ان اردت زيادة استيضاح لما ذكرناه فتأمل في الفرق بين قول القائل حصل نفي للاستواء مطلق وحصل نفي للاستواء شامل لجميع وجوهه او خاص ببعضها وبين قوله حصل نفي لاستواء مطلق وحصل نفي لاستواء شامل او خاص تعلم ان النفي المطلق لا يشعر بالمقيد بقيد مخصوص بخلاف نفي المطلق ولما لم يتنبه الشارحون لمنهاج البيضاوي ضعفوا هذا الدليل وجزموا بان قوله لان الاعم لا يستلزم الاخص غلط منشأه اشتمال فاعتبر الاثبات في النفي وهو اجل من ان يخفى عليه ما هو ادق من هذا اصل في الاحتجاج للشافعي ومن وافقه نفي دخل على فعل يشمل النكرة وهي المصدر بمعنى لا يستوي زيد وعمرو لا يثبت استواءهما ثم كغيره من النكرات قلنا قد تقرر ان التعريف والتنكير من خواص الاسماء فلم يدخل النفي على نكرة اصلا وحينئذ لا يسلم انه يجب اجراء المصدر مجرى ما يصحبه لما ثبت من انه ليس الماول كما اول به كقولهم في الجملة المعلقة انها ماولة بالمصدر وقائمة مقام المعمولين فلو كان الماول كما اول به لما قامت مقامهما واما عموم قول القائل لا استواء او لا مساواة بين زيد وعمرو فهو عام لانه نكرة في سياق النفي وسلب الاستواء حاصل بين زيد وعمرو لكونه محلى بلام الجنس وكل واحد منهما مخصوص بالعقل نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل شيء خلق فلا يرد عدم صدق كل واحد من العمومين من حيث انه لا يخلو كل امرين من مساواة من وجه واقلها المساواة في سلب ما عداهما عنهما او عدم مساواة من وجه واقلها في تشخصهما والا ارتفع الاثنينية

مسئلة اختلف في المقتضي بصيغة الفاعل وهو ما لا يستقيم في العقل والشرع كلاما الا بتقدير وثمة امور صالحة لاستقامة الكلام فذهب السيد ابو طالب والامام يحيى عليه السلام واكثر من الاصوليين كالشيخ ابي اسحق والغزالي وابن السمعاني والرازي والآمدي وابن الحاجب الى انه لا عموم له في المقتضيات فلا يقدر كلها اجمع بل يقدر واحد منها بدليل فان فقد الدليل كان مجملا بينها وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعم المقتضيات فتقدر كلها الا ما خصه دليل مثال ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه رواه الطبراني في معجمه الكبير عن ثوبان وله شاهد صحيح رواه ابن ماجه بسند جيد وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال انه على شرط الشيخين فان ظاهره يقتضي رفعها بالكلية عن جميع الامة لكنه يفضي الى الكذب في كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم للقطع بصدورها من الامة فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيوية والاخروية كالعقوبة والضمان والذم والقضاء الى غير ذلك احتج الاولون بما اشار اليه بقوله للاستغناء عن اضمارها وتقريره انه يقال لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء واللازم باطل اما الملازمة فلان الحاجة تندفع بالبعض دون الآخر فكان الآخر مستغنى عنه واما بطلان اللازم فلان الاضمار انما كان للضرورة فوجب ان يقدر بقدرها احتج القائلون بالمذهب الثاني بما اشار اليه بقوله والى جوابه بقوله وفهم من قولك لا سلطان للبلد نفي الصفات المعتبرة ولا قياس فيه وتقريره انه اذا قيل لا سلطان للبلد وبها سلطان فانه يفهم منه نفي جميع الصفات المعتبرة فيه من السياسة والعدل ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك يكون حكم رفع عن امتي الخطأ والنسيان والجواب انه انما فهم ذلك بحسب العرف والقياس في العرف لا يصح اذ قد يختص العرف في عام دون عام ولا جامع في مثله وان تعين احدها اي احد المقتضيات فكالملفوظ ان عاما فعام وان خاصا فخاص اذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر في افادة المعنى فيحمل العموم من

عوارض الالفاظ والمصدر ليس بلفظ ورد منع المقدمتين اما الاولى فلان العموم في الحقيقة انما يعرض
لمدلول اللفظ بان يراد جميع افراده واما الثانية فلان المصدر لفظ حكما **مسألة** اختلف في الفعل
المتعدي الى مفعول اذا وقع بعد نفي او معنى نفي هل يجري مجرى العموم في مفعولاته ام لا مثل والله لا اكلت
وان اكلت فعبدي حر وهذا امثال معنى النفي لاستعماله في موضع اليمين الى المنع فالجمهور كالشافعية
وابي يوسف من الحنفية واكثر اصحابنا على انه عام في مفعولاته فيقبل التخصيص بالنية فاذا قال
الحالف اردت اكل العنب مثلا قبل منه وقيل انه غير عام في مفعولاته فلا يقبل تخصيصا فلو خصصه
بمأكول لم يقبل منه لان التخصيص من توابع العموم وهذا مذهب اكثر الحنفية والمؤيد بالله من ائمة الزيدية
وهذا الخلاف مبناه على ان المفعول به مقدر في نظم الكلام فيكون كالمذكور ملحوظا عند الذكر
فجاز ان يراد به بعض دون بعض او محذوف لا يلحظ عند الذكر وانما سيق الكلام لنفي حقيقة
الفعل من حيث هي والصحيح احتمالهما لان كل واحد منهما واقع في فصيح الكلام فيقبل اي
التخصيص بالنية ويكون ذلك قرينة لارادة احد المحتملين واعلم ان من اصحابنا من جعل
الخلاف عاما في الفعل المتعدي وغيره ومثل لغيره بان صمت ولا اصوم بالنسبة الى الازمنة وان
قعدت ولا اقعد بالنسبة الى الامكنة ولا بعد فيه فان سائر المتعلقات مما عدا المصدر والحنفية
والغزالي وابن الحاجب وغيرهما خصصوا الخلاف بالمتعدي وجعلوا ما عداه محل وفاق في انه لا يقبل
التخصيص بالنية وفي دعوى الوفاق نظر فان بعض الشافعية ذكر صحة التخصيص بالازمنة
والامكنة ونقل في ذلك نصا للشافعي رحمه الله تعالى واما نحو لا اكلت اكلا وان اكلت اكلا فقابل
للتخصيص بالنية اتفاقا واستبعدت التفرقة بين هذا وبين ما تقدم لان مفهومهما متحد لا يختلف
الا بالتاكيد وعدمه والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة وزعم بعضهم ان المفعول المطلق
متعلق للفعل كغيره من المتعلقات فكما انه اذا قال والله لا اكلت تمرا او لا صمت يوما ولا دخلت دارا يقبل
منه التخصيص بالاتفاق كذلك اذا قال لا اكلت اكلا بخلاف اذا حذفت المتعلقات فان الفعل لا اشعار
له بشيء منها وبعضهم بان اكلا مفعول مطلق صريح وقد نصب بعدم التصريح لما هو معنى مخصوص في
نفسه لكونه صار حالا وهو معنى عند المتكلم لكنه لا يتعرض له في تعبيره فاذا اخبر بذلك وخص اكل التمر
كان نصا لا محتملا له فيقبل بخلاف لا اكل فانه لنفي الحقيقة وتخصيصه تفسير لما لا يحتمله
مسألة الاكثرون على ان الفعل الاصطلاحي المثبت الدال على ما يقابل القول لا يعم حكاية العموم
فاذن لا عموم في مثل صلى داخل الكعبة وكان يجمع بين الظهر والعصر في اقسامهما فلا يعم الاول الفرض
والنفل ولا الثاني جمع التقديم والتأخير اذ لا يشهد اللفظ بحسب وضعه بالزمن ظرف واقع
مخصوص فلا يمكن تعيين احد القسمين الا بدليل لانه ليس في نفس وقوع الفعل المدلول عليه
بالصيغة ما يدل على وقوعهما معا او وقوع احدهما والتعيين الى الدليل ونفهم الاستمرار من كان
كما نص عليه الشيخ عبد القاهر حيث قال وقولنا كان يدل على الزمان الماضي نحو كان زيد خارجا تفسيره
ان يجعل اسم الفاعل مستحقا للوجود في الماضي من الزمان ويجعل من بعد انه يقتضي وجودا دائما
في الماضي من الزمان واذا فهم الاستمرار منه فالاقرب انه يصدق في الثاني وهو كان يجمع عموم الزمان
وكونه من لفظ الراوي لا يقدح في ذلك لان الفرض انه عدل عارف فيعم جمع التقديم والتأخير والجمع في سفر
الشكر قيل ومنشأ الخلاف في هذا الطرف من هذه المسألة ان كان هل يقتضي التكرار او لا الاول حكم

القاضي

القاضي ابو بكر فمال ان قول الراوي كان صلى الله عليه وآله وسلم يفعل كذا يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل
وتكريره قال تعالى وكان يأمر اهله بالصلاة والزكاة اي يداوم على ذلك ويكرره وقال القاضي ابو الطيب
وجرى عليه ابن الحاجب الا انه قال ما معناه انه لا يلزم من التكرار العموم وللجماعة في المحصول التنافي
فان دل دليل خارجي على التكرار عمل به والا فلا وقال ابن دقيق العيد انها تدل على التكرار كثيرا كما يقال
كان فلان يقري الضيف وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم اجود الناس الحديث وقد تستعمل
تكرارا قليلا نحو كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقف بعرفات عند الصحابة وقول عائشة كنت اطيب
النبي صلى الله عليه وآله وسلم لحله وحرمه ولم يقع وقوفه بعرفة واحرامه وعائشة معه الا مرة ومنها
في سنن ابي داود بسند صحيح عن عروة عن عائشة وهي تذكر شأن خيبر كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
يبعث عبد الله بن رواحة الى يهود خيبر فيخرص النخل وهذا لا يمكن فيه التكرار لان خيبر كانت سنة
سبع وعبد الله بن رواحة قتل في غزوة مؤتة سنة ثمان انتهى كلام ابن دقيق العيد وقد تحصل من جميع
ما ذكرناه ان ما في المحصول شائع افادتها التكرار والاستمرار فلا يعدل عنه بغير قرينة **مسألة**
في بيان ان الشارع اذا علق حكما على علة منصوصة نحو ان يقول حرمت الخمر لكونه حلوا هل يعم الحكم
وهو الحرمة في المثال كل ما وجدت فيه العلة وهي الحلاوة ام لا اختلفوا فيه والمختار وعليه الاكثرون
الحكم المعلق على علة منصوصة يعم ثبوتا شرعيا لا لغة وقيل انه يعم بالصيغة لغة وكلام
الشافعي انه يعم ولم يبين وجه العموم فقيل اراد من جهة اللغة وقيل من جهة القياس فكلامه محتمل
على القولين وقيل انه لا يعم لا بالقياس ولا باللغة وهو اختيار الباقلاني لنا في عمومه استقلال العلة
ظاهرا فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث وجدت لثبوت وجوب التعبد بالقياس لنا في ان عمومه
ليس بالصيغة انه لو عم لغة لعم قول القائل اعتقت غانما لسواده كل اسود من عبيده
لانه بمثابة اعتقت كل اسود واللازم باطل لانه لا قائل به من اهل اللغة وقوله والعادم يقول حرمت
الخمر لاسكارها يفيد منع السكر بمجرد اشارة الى شبهة القائل بعمومه لغة وجوابها وتقريرها انه لا فرق
بين حرمت الخمر لاسكارها وحرمت المسكر في العرف والمفهوم والجواب والثاني يدل على تحريم كل مسكر بالصيغة
فكذلك الاول وتقرير الجواب انا لا نسلم عدم الفرق بينهما فان الاول خاص بالخمر صيغة والثاني
عام لكل مسكر وان اراد انه لا فرق بينهما في الحكم لم يضره لان ذلك بالقياس الشرعي ولا يلزم منه كونه
بالصيغة لان عموم القياس يتوقف على الدليل بتتبع القياس وعموم الصيغة لا يتوقف على ذلك فافترقا
وقوله واحتمال جزئية العلة لا يدفع الظهور اشارة الى شبهة النافي وجوابها وتقريرها انه يحتمل
ان تكون العلة في قوله حرمت الخمر لاسكارها خصوصية المحل مع الاسكار لا مجرد الاسكار وكذا قوله
صلى الله عليه وآله وسلم في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما
يحتمل ان تكون العلة فيه مع ذلك خصوصية قتلى احد وتقرير الجواب ان هذا احتمال فلا يترك به
الظاهر والتعليل ظاهر في الاستقلال كسائر العلل المنصوصة **مسألة** اختلف في عموم المفهوم
فالجمهور على اثباته ونفاه الغزالي رحمه الله قيل النزاع لفظي لان من فسره بما يستغرق في محل النطق لم يقل به
ومن فسره بما يستغرق في الجملة قال به لا حقيقي لانه ان اريد ثبوت الحكم في جميع ما سوى المنطوق من
صور وجود العلة في الموافقة وعدمها في المخالفة فلا يتصور النفي من القائل به كالغزالي وان اريد ثبوته
فيها بالمنطوق فلا يتصور اثباته والحق انه حقيقي لما ثبت من ان العموم من عوارض الالفاظ لا المعاني ولا

الاجمال وهذا ما اراد بقوله الخلاف في عموم المفهوم مبناه على الخلاف في كون العموم من عوارض الالفاظ
وهو ظاهر كلام المصنف حيث قال من يقول بالمفهوم فقد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان
العموم لفظ شانه دلالته بالاضافة الى مسميات فالمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ بل بسكوت
فاذا قال في سائمة الغنم زكاة فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ او يخص وقوله ولا تقل لهما
اف دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ لا للمعاني
والافعال انتهى الا ان من يقول بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ربما يقول بعموم المفهوم بناء على ان
المفهوم ملحوظ يتوجه اليه القصد عند التلفظ بالمنطوق وربما يقول بعدم عمومه بناء على انه مسكوت
عنه ملتفت اليه قصدا اذ حصوله انما هو بتبعية ملزومه المنطوق كما تقرر في مسالة لا اكل **مسئلة**
اختلف في عموم خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم مثل يا ايها المزمل قم الليل لئن اشركت ليحبطن
عملك يا ايها النبي اتق الله هل يعم الامة ام لا فذهب الاكثرون من الاصوليين الى ان الخطاب الخاص
بالرسول كما مثلناه لا يتناول الامة بعمومه ولا يتناولهم الا بدليل خارجي من قياس لهم عليه او نص
او اجماع يوجب التشريك اما مطلقا او في ذلك الحكم خاصة وذهب ابو حنيفة واحمد رحمهما الله تعالى
الى انه يعم الا بدليل يدل على الفرق **احتج** الاولون بقوله لانه خطاب مفرد يعني ان كل من عرف
اللسان يقطع ان مثله وضع لخطاب المفرد لا يتناول غيره ولذلك لا يكون امر السيد لبعض عبيده
بخطاب يخصه امرا للباقين وكذا في النهي وسائر اقسام الخطاب كيف ومن المحتمل ان يكون الامر
الواجب المعين مصلحة في حق المخصوص بالخطاب ومفسدة في حق غيره كما في اوامر الطبيب للمرضى
ولهذا اختص النبي صلى الله عليه وسلم باحكام من الواجبات والمحظورات والمباحات لم يشاركه فيها
غيره ومع امتناع الاتحاد في الخطاب وجواز اختلاف الحكمة في المقصود يمتنع التشريك في الحكم الا ان
يقوم دليل من خارج عليه وحينئذ يكون مستندا الى ذلك الدليل لا الى الخطاب الخاص المحل المصنف
وفهم دخول الاتباع من مثل اركب لمناجزة العدو ولهذا يقتضيه توقف الغرض على المشاركة اشار
الى شبهة المخالف وجوابها وتقريرها ان يقال نحن ما ندعي ان خطاب المفرد مطلقا يتناول الغير بل المدعى
ان خطاب من هو مقدم على قوم وقد عقدت له الولاية والامارة عليهم يتناول الغير وهو اتباعه
فاذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو او لفتح البلدة الفلانية فهم منه ان الامر له
ولاتباعه معه وكذلك يقال انه كسر وفتح والمراد هو مع الاتباع لانهم الذين كسروا وفتحوا لا هو
وحده وتقرير الجواب ان ذلك انما فهم بقرينة وهي كون الغرض من المناجزة والفتح ونحوهما موقوف
على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصورة فان قيام الرسول ونحوه بها لا يتوقف على مشاركة الامة
له **واعلم** ان الذي تقرر في اصول الحنفية ان امر من له منصب الاقتداء اما ان يشتمل على قرينة
العموم كالامر بما يتوقف على معاونة الاتباع كفتح البلاد ولا كلام في عمومه واما ان يشتمل على قرينة
الخصوص كالامر بالامور الشريفة ولا كلام في خصوصه واما ان لا يشتمل على شيء منهما كالامر بالاداب
ومحاسن الاخلاق ومثل هذا لا نزاع في عمومه للامة بدليل شرعي مشترك مطلق او فيه خاصة كقياس
لهم عليه او نص او اجماع ولا في عدم عمومه بحسب الوضع واللغة وانما النزاع في فهم العموم منه من
جهة العرف هذا كلامهم ومنه يعلم ان تقرير هذه الشبهة وجوابها خارج عن محل النزاع ولهم
متمسكات اخر منها ان الامر لمن له منصب الاقتداء امر تبعهم للامراء ولاتباعه عرفا ولو لم يكن

المخاطب

المخاطبات به من الشرع وسيأتي ان قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الخ امر للكل فلما جاز
تخصيصه بالتبعية امر الكل جاز تخصيصه بالامر بعد امر الكل ومنها قوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين
حرج في ازواج ادعيائهم حيث اخبر ان الاباحة له تشمل الاباحة للامة في تزويج ازواج الادعياء ومنها
قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فلو كان الاختصاص مستفادا من نفس الخطاب لكان ذلك عريا عن فائدة
والجواب عن الاول بالمنع فانه احتجاج بمحل النزاع وعن الثاني بان ذكر النبي صلى الله عليه وسلم بالنداء اولا
للتشريف والخطاب بالامر للجميع لان النداء للجميع على ان في الاية ما يدل على ان خطابه ليس خطابا للامة
والا لما احتيج الى قوله اذا طلقتم فطلقوهن لكون اذا طلقت فطلقهن كافيا بالامة مع مناسبته
لما قبله وبه يتوجه الجواب عن الثالث وعن الرابع بمنع عدم الفائدة فان الخطاب وان لم يدل على
العموم فلا يدل على عدم العموم بل هو محتمل لهما وهذا يقطع احتمال العموم وفائدته انه لا يلحق الامة
به قياسا كما كانت تلحق به من دون زيادة خالصة لك ونافلة لك عليه ونحوه خطابه لواحد يعني انه
اختلف في خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم لواحد هل يكون خطابا لسائر الاقوام لاجله كما اختلف في
الخطاب الخاص به صلى الله عليه وسلم والمختار وعليه الاكثرون انه لا يكون للعموم فلا يتناول سائر الامة
وذهبت الحنابلة وجماعة من الناس الى عمومه فان حملوا عمومه بالصيغة او بالعرف فقد ابعدوا
وان حملوه بالقياس او بنحو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فلا خلاف **لنا** انا نقطع بانه لم يوضع
للعموم لغة ولا انه يفهم العموم عرفا وقد استدل بانه يلزم عدم فائدة مثل قوله صلى الله عليه وسلم
مبايعة النساء من حديث اميمة بنت رقيقة ما قولي لامراة واحدة الا كقولي لمائة امراة رواه
الترمذي بلفظ انما قولي لمائة امراة كقولي لامراة واحدة وقال حسن صحيح ورواه احمد في مسنده
لان ما تضمنه يفهم من الخطاب نفسه بصيغته وقد اجيب بان فائدته دفع الوهم وقطع الاحتمال
لان عموم خطاب الواحد للامة ظاهر يختلف فيه لا قطعي يمتنع عليه **قالوا** قال تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس وقال صلى الله عليه وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي كان كل نبي
يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى كل احمر واسود الحديث وذلك يدل على ان جميع الاحكام الخاصة والعامة
عامة **قلنا** لا نسلم دلالتهما على تعميم كل حكم لكل مكلف فان مفاده ظاهرا معنى التعميم انه بعث الى
كل الجنس الذي من معتم ومساو وحر وعبد وطاهر وحائض ما يختص به من الاحكام لان الكل للكل
قالوا نحن نعلم قطعا ان الصحابة كانوا يحكمون على الكل بما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم على
البعض كحكمهم الجزية على كل مجوسي لضربه الجزية على مجوس هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعا **قلنا**
لا نسلم انهم حكموا بذلك لفهمهم العموم من الخطاب لجواز ان يكون بالقياس او بالنصوص الدالة على
التعميم **قالوا** لو لم يفد العموم لم يكن لقوله عليه السلام لابي بردة في التضحية بالجذعة ولا تجزي عن
احد بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده فائدة **قلنا** لا نسلم الملازمة اذ فائدته نفي
احتمال التشريك بالقياس **مسئلة** اختلف في اللفظ الموضوع للمذكر بصيغته كالمسلمين وفعلوا
هل تدخل فيه الاناث ظاهرا ام لا وتحرير محل النزاع ان الصيغة التي يصح اطلاقها على الذكور خاصة
قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول النساء وقد تكون
موضوعة لما هو اعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في انها تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة
لهما وبحسب الصيغة للذكور خاصة وهو محل النزاع فذهب الاكثرون الى انه لا تدخل فيه النساء

ظاهرا اقتصار في دخولهن الى القرينة وذهب الحنابلة وبعض الحنفية وابن داود وبعض الناس الى
دخولهن فيه ظاهرا والمختار الاول لاجماع اهل العربية فيما جرى بناه على ان جمع المذكر وهو لتضعيف
المفرد بالاجماع والمفرد مذكر من الادلة على ذلك قصة ام سلمة حيث قالت يا رسول الله ما ان لا نذكر في
القرآن كما يذكر الرجال فانزل الله سبحانه ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات رواه النسائي في
التفسير من السنن فنفت ذكرهن مطلقا فلو كن داخلات لما صدق نفيهن فلم يجز تقريره عليه الصلوة والسلام
للنفي فان قيل يجوز ان يكون تقريره لفهمه من سؤال ام سلمة ان مرادها من عدم الذكر عدم ذكرهن
بصيغة ظاهرة فيهن لا عدم الذكر مطلقا قلنا سؤال ام سلمة صريح في عدم الذكر مطلقا فلو ذكرن ولو
ضمنا لما صح هذا الاخبار على اطلاقه سلمنا ان السؤال لم يكن لعدم ذكرهن مطلقا بل كان لعدم ذكرهن
بلفظ ظاهر فيهن لكن السؤال انما يتوجه لو كان الرجال مذكورين بصيغة كذلك وهو ممنوع على تقدير
كون جمع المذكر ظاهرا فيهما وللمخالف شبهتان اشار الى الشبهة الاولى وجوابها بقوله والتغليب
مجاز والاصل الاشتراك وتقرير برهان المعروف من اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما
باتفاق كما دخل نساء بني اسرائيل في ادخلوا الباب سجدا وحواء في اهبطوا بعضكم لبعض عدو مع آدم
وابليس وتقرير الجواب انه انما يدل على ان اطلاق ما هو للمذكر من صيغة على جمع فيهم ذكور واناث
عليهما صحيح ولا نزاع في صحة الاطلاق ولكنه على جهة المجاز ولا يلزم ان يكون ظاهرا فيه ووقع النزاع
فان قيل الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا بدليل قلنا لا نزاع في انه للرجال
وحدهم حقيقة فلو كان لهم وللنساء حقيقة لزم الاشتراك والمجاز اولى منه كما تقدم والقول بانه ظاهر
عرفي بالعرف ممنوع ولو سلم فالنقل الى العرف خلاف الاصل والمجاز وان كان ايضا خلاف الاصل اولى منه
لما سبق واشار الى الثانية بقوله والمشاركة في الاحكام غالبا وتقرير برهان ان تعالى لم يدخل النساء
في هذه الصيغ لما شاركن الرجال في الاحكام لثبوت اكثرها بهذه الصيغ كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة واللازم
منتف بالاتفاق وتقرير الجواب ان تعالى ان اردتم بقولكم لما شاركن الرجال لما شاركنهم في الاحكام بذلك
الخطاب فالملازمة مسلمة ولكن لا نسلم بطلان اللازم الثاني لان المتفق عليه بطلان القول بعدم مشاركتهن
على الاطلاق لا القول بعدم مشاركتهن بذلك الخطاب فانه محل النزاع وان اردتم به لما شاركنهم في الاحكام
على الاطلاق فالملازمة ممنوعة لجواز ان تكون المشاركة بدليل خارج عن ذلك الخطاب من نص او اجماع
او قياس والقول بان الاصل عدمه الى آخر كلام على السند فلا يسمع وبان الاستثناء فيما لا يشاركنهم فيه
يحتاج اليه غير مسلم فيما لم يقم فيه قرينة على دخولهن فيه خلاف ما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث
كمن وما فيعم المؤنث وان ذكر العائد اليه على الاصح من القولين وهو كلام الاكثرين وقيل انه لا يعم المؤنث
ويعزى لبعض الحنفية وعزاه ابن البرهان النحوي لبعض الشافعية حجة الاكثرين الاجماع فيمن
دخل داري فهو حر على عتق الاماء الداخلات ولولا الظهور لما اجمع عليه مسئلة اختلف في ان
الوارد من الشارع بما يتناول العبيد من الالفاظ العامة لغة مثل يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا هل
يعمهم شرعا ام لا فقيل لا يعمهم شرعا واليه ذهب الاقل وقيل يعمهم ان كان الخطاب في حق الله تعالى
دون حقوق الادميين وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفية والصحيح الذي عليه الجمهور انه يعم
العبد على الاطلاق من غير تفرقة بين حقوق الله تعالى وحقوق الادميين لدخوله يعني العبد في الناس
والمؤمنين لكونه منهم قطعا والرقية التي فيه وهي كونه عبدا لا يصلح مانعا لذلك فقد تحقق المقتضي

وهو التناول اللغوي وعدم المانع فلا يخرج الا بحجة للاقلين شبهتان اشار
الى الاولى بقوله وجوابها بقوله ولا تنافي صرف منافعه الى السيد لا في وقت تضايق
العبادات وتوجيهها ان تعالى ثبت بالاجماع صرف منافع العبد اعني الافعال التي يتعلق
بها التكليف ويحصل بها الامتثال الى مهمات السيد وقضاء حوائجه فلو خوطب العبد
ثانيا بصرف تلك المنافع الى غير السيد لتناقض الخطابات فوجب ترك الظاهر اتباعا للاجماع
وتوجيه الجواب بان تعالى لا نسلم صرف منافعه الى سيده عموما بل قد استثنى
من ذلك وقت تضايق العبادات حتى انه يعصي بل يجب عصيانه لو اراد طاعته الى فواتها
فلا يكون التعبد بالعبادة مناقضا الصرف منافعه الى السيد نعم لو قالوا بوجوب
الصرف حال التضايق لكان ناقضا ولكنهم لم يقولوا به والى الثانية وجوابها بقوله
وخروجه عن خطاب نحو الجهاد والجمعة عارض وتوجيهها ان تعالى ثبت بالاجماع
خروج العبد من خطاب الجهاد والجمعة والحج والعمرة وغيرها من العمومات الواردة كصحة
التبرع والاقرار بالحقوق ولو كان الخطاب متناولا له بعمومه لزم التخصيص والاصل عدمه
وتوجيه الجواب ان تعالى ان خروجه بدليل خارجي اقتضى خروجه وذلك كخروج
المريض عن عموم الصوم والجهاد والجمعة والمسافر عن الصوم والجمعة والحائض عنها وعن
الصلوة وذلك لا يدل على عدم تناول العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلوة والجهاد
لهم اتفاقا غايته انه خص بدليل والتخصيص غير مانع من العموم واما تمسك
القائل بالتفصيل فتقريره ان دليل الاكثرين وهو التناول اللغوي وشبهة الاقلين وهي
الاجماع على صرف المنافع الى السيد تعارضا في حقوق الادميين فترك الظاهر اتباعا للاجماع
لا في حقوق الله تعالى لما قررناه من ان الصرف في غير تضايق العبادات وجوابه
انا لا نسلم وجوب الصرف على الاطلاق انما يجب عند الطلب لا عند عدم الطلب ولهذا جاز
صرفها الى الغير فلا يكون الخطاب لحقوق الادميين عند عدم الطلب مناقضا للصرف
الواجب مع الطلب ولو سلم فحقوق الادميين كحقوق الله في وجوب المقدم لها عند التضايق
كما تقرر في الفروع مسئلة الاكثر على ان المتكلم داخل في عموم خطابه مطلقا
سواء كان خبرا مثل وهو بكل شيء عليم او انشاء مثل من اكرمك فاكرمه او فلا تهنه ومنه قوله صلى
الله عليه وآله وسلم بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيمة وذلك لتناوله
له يعني انه وجد المقتضي وهو التناول اللغوي فوجب تناوله في التركيب وكونه متكلما لا يصلح
مانعا لذلك وقيل انه لا يدخل في عموم خطابه عن الامر ومثله النهي وهو اختيار السبكي
والبرماوي وغيرهما من الشافعية وذلك لبعد ان يريد من قال لعبده من اكرمك فاكرمه
نفسه والجواب منع الاستبعاد ولو سلم فلقرينة كون المخاطب عبدا وقيل لا يدخل المتكلم
في عموم خطابه مطلقا الا في ذكر يعني لبعد ان يريد المخاطب بخطابه نفسه الا بقرينة وهو
ممنوع وهذا القول الاخير قال الرافعي والنووي انه الاصح عند اصحاب الشافعي وعزا
اصحابنا في بعض مسائل الطلاق القول الاول عن ابي طالب والمؤيد بالله في احد قوليه والقول
الاخير عن الصم والمؤيد بالله في احد القولين مسئلة اختلف في ما ورد على لسانه

صلى الله عليه وآله وسلم بما تناوله لغة من سائر خطابات التكاليف الواردة بالالفاظ العامة
كيا عبادي ان ارضي واسعة يا ايها الناس اعبدوا ربكم يا ايها الذين امنوا لا تتبعوا خطوات
الشيطان هل يشمله ام لا والمختار انه يشمله على الاصح من الاقوال وهو قول الجمهور للمقتضي
اللغوي كما تقدم وهذا احد الوجوه التي احتج بها الجمهور والوجه الثاني فهم الصحابة اياه اي
الدخول له صلى الله عليه وآله وسلم ولذلك كانوا اذا لم يفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن موجب التعميم
لما انه لم يفعل بمقتضى العموم فيبين لهم وجه التخصيص ولو لم يعقلوا دخوله فيما امرهم به لما سألوه عنه
ولما عدل النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى الاعتذار وذكر موجب التخصيص بل كان ينكر عليهم ما فهموه
من دخوله معهم في ذلك الامر ومما روي انه صلى الله عليه وآله وسلم امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة
ولم يفسخ فقالوا انك امرتنا بالفسخ ولم تفسخ فلم ينكر عليهم ما فهموه واعتذر بقوله اني قلدت هديا
وروي انه قال لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة قال ذلك
تطييبا لقلوب اصحابه **وقالت طائفة** من الفقهاء والمتكلمين انه لا يشمله مطلقا محتجين
بانه صلى الله عليه وآله وسلم امر او مبلغ فان كان امرا فلا يكون مأمورا لان الواحد لا يكون امرا ومأمورا
معا بالخطاب الواحد لان الامر اعلى مرتبة من المأمور فلا بد من المغايرة وان كان مبلغا فلا يكون
مبلغا اليه بخطاب واحد لان وصول الخطاب الى المبلغ لا بد ان يكون قبل وصوله الى المبلغ اليه فلا بد
من المغايرة **والجواب** انا لا نسلم انه امر او مبلغ حقيقة لانه لا يلزم ان يكون امرا مأمورا او مبلغا
مبلغا اذ الامر الله عز وجل والمبلغ جبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله وسلم حاك لتبليغ جبريل ما هو
داخل فيه من اوامر الله تعالى **قالوا ثانيا** النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد خص باحكام كثيرة وذلك
يدل على علو مرتبته وانفراده عن الامة بالاحكام التكليفية فلا يكون داخلا في الخطاب المتناول له
بحسب اللغة **والجواب** ان انفراده وتخصيصه باحكام خارج من الادلة لا يوجب
خروجه من عمومات الخطاب كالمريض والمسافر والعبد والمرأة والحائض فان خروجهم من عمومات
مخصوصة لا يوجب خروجهم عن العمومات مطلقا **وقيل** لا يشمله ان صُدّر بقول يعني ان كان
مأمورا في اول الخطاب بقل مثل قل يا ايها الناس او نحوها مثل بلغ وما اشبه ذلك لم يشمل الرسول والا
شمله واليه ذهب ابو بكر الصيرفي ونسبه الحليمي من اصحاب الشافعي رضي الله عنه **قالوا** لان الامر
بالامر بالشيء لا يكون امرا به اي بذلك الشيء وهو ممنوع بل هو اول المسألة فالاحتجاج به مصادرة على
المطلوب لان القائل بكون المتكلم داخلا في عموم الخطاب قائل بان الامر للرسول بالامر بشيء على جهة
العموم امر للرسول صلى الله عليه وآله وسلم بذلك الشيء وهكذا امر الملك وزيره ولا يخرج من العموم الا
بقرينة ولسنا هنا الى ما ذهب اليه الجمهور في المسألة السابقة في بحث الامر من ان الامر بالامر
بالشيء ليس امرا به لان المراد هناك انه ليس امرا به للمأمور بالشيء وهنا للآمر به فافترقا **واما**
الجواب بل وهو في كل خطاب لمعدوم قيل ولو سلم فليس المعدوم كالمغفول وهذا اشارة الى نقض
اجمالي اورده العلامة في شرحه على مختصر المنتهى ورد عليه **وتقرير الجواب** ان ما لزم
ما ذكرتم للزم ان لا يدخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الخطاب العام الذي لا يكون مصدرا بقل
كالايات المذكورة والتالي باطل اما الملازمة فلان كل الخطابات مقترن بها ذلك ونجري فيها
ما يجري في المغفول واما بطلان اللازم فباتفاق المتنازعين وحاصل الرد مع كون الكلام في

بذلك ولو سلم فلا نسلم ان المعدوم كالمغفول في جميع الاحكام **مسألة** اختلف في الخطاب
الوارد في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بما هو من اوضاع المشافهة فقال الاكثر من اصحابنا
والحنفية والشافعية والمعتزلة انه يخص الحاضرين في زمان الوحي او الموجودين في زمانه عليه السلام
وانما فسر باحد الامرين لان في كلام الاصوليين ما يشعر بكل منهما ورجح العلامة في شرحه على مختصر
المنتهى الاول وقال انه الاشهر وذلك مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يا عبادي فانه لا يعم من بعدهم
اي بعد الحاضرين او الموجودين من جهة اللفظ وانما يعمهم بدليل اخر وهو ما علم من عموم دينه
صلى الله عليه وآله وسلم الى يوم القيامة بالضرورة وقوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وقوله صلى الله عليه
وآله وسلم بعثت الى الناس عامة واصرح من ذلك قوله تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا الى قوله تعالى
واخرين منهم لما يلحقوا بهم وذكر لوجهين الاول قوله لانه لا يقال يا ايها الناس ونحوه للمعدومين
والمجنون واذا لم يوجه اليهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم اولى ان يمتنع توجه الخطاب
اليه واورد على الاول من الوجهين انه ان اريد بقولهم انه لا يقال للمعدوم ومن الحق بهم لا يقال
من خاصة فمسلم ولا نزاع فيه وان اريد انهم لا يخاطبون به مع الموجودين ويكون اطلاق لفظ
الموجودين او الناس او العباد عليهم تغليبا فممنوع وهو اول المسألة كيف ومثله فصيح شائع
في الكلام معروف عند علماء البيان واورد على الوجه الثاني بان عدم توجه خطاب التكليف
الى الصبي والمجنون انما هو لدليل عقلي لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا كما في سائر الادلة التي يقع
مع التخصيص **وقيل** انه يعم الحاضرين او الموجودين على اختلاف المفسرين ومن بعدهم الى
انقطاع التكليف وهذا مذهب الحنابلة وبعض الحنفية وفي كلام الامام المنصور بالله
عبد الله بن حمزة ما يدل انه يختار هذا القول وذكر لوجهين الاول قوله لولا انه لم يكن مرسلا اليهم
يعني لو لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مخاطبا لمن بعد الحاضرين او الموجودين لم يكن مرسلا اليهم
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغهم احكامي ولا
تبليغ الا بهذه العمومات وهي لا تتناولهم واما بطلان اللازم فبالاجماع واجيب بمنع الاولى وهي
الشرطية يعني لا يلزم من عدم الخطاب عدم الارسال وما ذكر في بيان الملازمة لا يتم لان التبليغ لا
ينحصر في خطاب المشافهة بل يحصل للبعض شفاها وللبعض بنصب الدلائل والامارات على ان
حكمهم حكم المشافهين **قالوا** في الوجه الثاني ثبت الاحتجاج به اي بما ورد على لسان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم مما وضع لخطاب المشافهة من الصحابة على من بعدهم وممن بعدهم من التابعين وتابعيهم
الى زماننا هذا ولولا عموم ذلك الخطاب لمن وجد بعده لما كان ذلك الاحتجاج الا خطأ وهو بعيد
عن اهل الاجماع فالاحتجاج به دليل التعميم **واجيب** بان ذلك لا يتعين ان يكون لتناوله لهم بل قد
يكون لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم لدليل اخر كان من خارج خطاب المشافهة كما سبق جمعا
بين دليلنا الدال على عدم دخولهم في الخطاب وهذا الدليل الدال على المشاركة وفيه ان سياق
القصص على ما نقلت يدل على ان احتجاجهم كان من نفس هذه العمومات وانها متناولة لهم
والجمع ممكن باعتبار التغليب وعدمه كما سبق قال بعض العلماء الخلاف في عموم خطاب المشافهة
قليل الفائدة فلا ينبغي ان يكون فيه خلاف عند التحقيق لان اللغة تقتضي ان لا يتناول غير المشافهة

بالخطاب والقطع بان الحكم شامل لغيره لما علم من عموم الشريعة **مسألة** اختلف في العام
اذا خص هل هو مجاز في الباقي او حقيقة على مذاهب كثيرة و المختار الذي هو عليه جمهور ائمتنا
عليهم السلام وكثير من المعتزلة والشافعية والعراقيين من الحنفية واختاره ابن الحاجب ان
العام المخصوص مجاز في الباقي على اي وجه وقع التخصيص اتصالا وهو مذهب الحنابلة وكثير
من الحنفية والشافعية والمعتزلة واليه ميل الغزالي وقيل انه يكون حقيقة في الباقي ان كان غير
منحصر والا كثرة يعسر العلم بقدرها على احاد الناس والا فمجاز وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفية
وقيل انه حقيقة في الباقي ان كان المخصص غير مستقل كالشرط والصفة والاستثناء والغاية لا ان
خص بمستقل من سمع او عقل فانه يصير فيه مجازا وهو اختيار الرازي والكرخي قال الامام الناطق بالحق
وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة وقد نسب هذا القول الى ابي الحسين البصري وهو وهم وقيل انه حقيقة
في الباقي ان كان المخصص شرطا او استثناء لا ان كان غيرهما فهو فيه مجاز وهو اختيار الباقلاني وقيل
انه حقيقة في ما بقي ان كان المخصص شرطا او صفة والا فمجاز وهو اختيار القاضي عبد الجبار من
المعتزلة وقيل انه حقيقة فيه ان كان المخصص لفظيا متصلا كان او منفصلا والا فمجاز وقيل انه
حقيقة في التناول لما بقي بعد التخصيص لا في الاقتصار عليه دون ما خرج بالتخصيص فانه فيه مجاز
وهو مذهب الجويني وقيل كذلك يعني حقيقة في التناول لا في الاقتصار في التخصيص بالدليل
المستقل اما اذا كان التخصيص بمتصل فانه فيه حقيقة وهو مذهب الشيخ الحسن الرصاص وحفيده
وفي كلام ابي الحسين البصري اشارة اليه حيث قال في جوابه على حجة ابن ابان في المسئلة التي بعد هذه
الجواب انه ان اراد ان العموم صار مجازا من حيث لم يرد به بعض ما يتناوله فذلك صحيح ولا يمنع من
التعلق به فيما عدا المخصوص لانه متناول له على جهة الحقيقة وان اراد انه مجاز فيما عدا المخصوص
فليس بصحيح لانه متناول له في اصل الوضع فهذه تسعة اقوال والقول العاشر انه حقيقة في
الباقي ان كان سابقا الى فهم السامع عند اطلاق العام مع التخصيص والا فمجاز وهو اختيار الامام
المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام قال في صفوة الاختيار وذلك مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين
فانه يسبق الى الفهم عند اطلاقه وجوب قتل المشرك على اي حال وجد وان كان قد خص منه
اهل الذمة والمستجير ومن لم تبلغه الدعوة وكقوله صلى الله عليه واله وسلم فيما سقت السماء العشر وغير
ذلك من الظواهر التي يطول تعدادها الواجب الرجوع اليها مع التخصيص فما فهم المراد من ظاهره
فهو حقيقة في ما تناوله وما لم يفهم الا بقرينة فهو مجاز كما لو قال لا تقتلوا اهل الكتاب ثم خص
اليهود من ذلك وامر بقتلهم فانه مجاز لانه خرج من العموم ما سبق الى الفهم دخوله تحت العموم
الحادي عشر انه حقيقة ان خص باستثناء او الا فمجاز وهو لبعض الشافعية الثاني عشر انه حقيقة
في الباقي ان كان جمعا والا فمجاز وهو منقول عن بعض اصحاب ابي حنيفة الثالث عشر انه حقيقة في
الباقي اذا كان الاخراج بغير المستقل او بالمستقل المتراخي مطلقا اذ لا تخصيص فيهما واما اذا كان بالمستقل
المقارن فهو حقيقة في التناول مجاز في الاقتصار وهذا القول اعتمده صاحب فصول البدائع من الحنفية
وصحح لمذهبهم الرابع عشر وهو لابي الحسين ذكره في المعتمد انه اذا كان التخصيص بمستقل فمجاز
وان كان بغير مستقل فلفظ العموم على انفراده ليس بحقيقة ولا مجاز وانما الحقيقة مجموع الامرين العام
والمخصص غير المستقل لنا في انه مجاز في ما بقي بعد الاخراج انه ثبت بالقطع بان الباقي تمام المراد في

ذلك من لفظ العموم لانه خلاف المتبادر منه عند الاطلاق وانما هو بقرينة والقرينة هي
معنى المجاز قالوا اولا ارادة الباقي معلومة من غير قرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة
المخرج فالجواب ان اللفظ انما يكون حقيقة لو علم ارادة الباقي من دون قرينة على انه بعض المراد
لكنه انما علم قبل القرينة على انه داخل تحت المراد وجزء منه وانما يصير تمام المراد بمعونة القرينة
وهذا معنى المجاز **احتج** الاول من المخالفين وهو القائل بانه حقيقة كان اللفظ متناولا
للباقي حقيقة باتفاق وذلك التناول باق على ما كان لم يتغير وانما طرأ عدم تناول الغير قلنا
حقيقة الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له ومطلقه اي التناول للباقي غير كاف في ذلك
للقطع بان البعض لم يوضع له صيغ العموم والتناول له مع غيره بحيث يكون مستعملا في ما وضع
له غير باق لانه المفروض الثاني وهو القائل بانه حقيقة في الباقي ان كان غير منحصر قال معنى
العموم حقيقة الدلالة الحاصلة من لفظه على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر
كان عاما قلنا ممنوع بالمنع فلا نسلم ان معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع واذا لم يتناول الجميع كان مجازا
الثالث وهو للشيخ ابي الحسن الكرخي ومن وافقه قال الدال على البعض غير الجميع ولا اثبت
فائدة المعنى وتقريره ان القائل اذا قال اضرب بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الا من دخل
الدار فانه لم يرد البعض بلفظ العموم وحده والا لزم ان لا يكون اراد بالاستثناء والصفة والشرط
شيئا فثبت انه انما عنى البعض بالمجموع فيكون اللفظ المستثنى منه مع الاستثناء حقيقة فيما بقي
وهكذا المشروط مع الشرط والموصوف مع الصفة ومثل هذا لا يمتنع في الكلام فان الخبر اذا انضم الى
المبتدأ افاد بمجموعهما ما لا يفيد كل واحد منهما بانفراده قلنا لا نسلم ان الدال على البعض المجموع
انما الدال عليه لفظ العموم والقيد انما هو قرينة لارادة البعض من لفظ العموم وذلك فائدته
الرابع وهو الباقلاني مثله اي مثل الذي قبله في الاحتجاج والجواب وخرجت الصفة من عموم
الدليل لانها اما غير مستقلة او غير لفظي تخصيصها اما عدم استقلالها فلانها قد تشمل افراد
الموصوف كالجسم الحادث وقد لا تشمله واما كون تخصيصها غير لفظي فلان عدم شمولها الموصوف
في بعض الاحوال انما يعلم من خارج لا من الصفة نفسها والا لما اختلف حالاتها الخامس وهو
القاضي عبد الجبار قال مثل الاستثناء من الشرط والصفة ومثلهما الغاية كما ذكر في الفصول تخرج
الاحوال وهو اي الاستثناء يخرج الاعيان فافترقا بيان ذلك انك اذا قلت اكرم بني تميم ان كانوا
دخلوا او الكائنين في الدار او الى ان يخرجوا منها فانها لا تبعض تلك الاعيان وانما اخرجت
هذه العبارات احوالا لا اعيانا بخلاف ما اذا استثنيت الاحاد فيكون ما اخرج الاحوال باقيا
على الحقيقة وما اخرج الاعيان بالقاعد غير باق فيكون مجازا قلنا مخرج الاحوال يخرج الاعيان
فيكون في الجميع مجازا بيان ذلك انك اذا قلت اكرم بني تميم ان كانوا دخلوا الدار فقد اخرجت الاعيان
الذين لم يدخلوا الدار على ان الشرط والصفة قد يتناولان الاعيان لا بكرا اذا قلت اكرم بني تميم اذا كانوا
من بني سعد او الكائنين من بني سعد فقد اخرجت غيرهم من الاشخاص هكذا احتج بتقرير مذهب
القاضي عبد الجبار وحجته في المعتمد وغيره وقد ظن ابن الحاجب ولم يصب في ظنه ان اخراجه
الاستثناء ليس لكونه مجازا في الباقي بعد بل لكون الاستثناء عنده ليس بتخصيص وتبعه في هذا
على الامام المهدي عليه السلام في المنهاج ونص القاضي يدل على ان الاستثناء عنده تخصيص

كتاب التخصيصات

قال في عمدة الادلة باب في ذكر جمل الادلة التي يعرف بها خصوص العام اعلم ان العام يعلم خصوصه من وجهين احدهما ما يتصل به من الكلام والاخر ما ينفصل عنه من الادلة وما يتصل به من الكلام قد يكون استثناء وقد يكون شرطا وقد يكون تقييدا بصفة ثم قال باب في ذكر تخصيص العام بالاستثناء السادس وهو القائل بان المخصص بالقرائن اللفظية على الاطلاق حقيقة فان كالثالث في احتجاجه وهو في حق هذا اضعف لان غير المستقل كالجزء من الكلام بخلاف المستقل فلا وجه للتعميم السابع وهو الجويني قال العام كتكرير الآحاد المتعددة فهو كثيرة مخصصة بين الآحاد فان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما اختصر بوضع الرجال ولا شك انه اذا اقتصر على بعض الآحاد في المتكرر بقي الباقي حقيقة بالاتفاق فاذا اقتصر في العام الذي هو بمنزلته بان اخرج منه البعض فالباقي حقيقة ايضا والاقتصار جهة المجاز حيث كان غير مقتصر فيه ثم صار مقتصرا قلنا لا نسلم ان العام كتكرير الآحاد بل هو ظاهر في جميع الافراد الداخلة تحته فاذا اخرج عنه واحد خرج عن وضعه الاول قطعا بخلاف المكرر فانه نص في مدلوله فلما كان او كثرا وانما قيل انه مثلها اي مثل تكرير الآحاد تبيينا للحكم وضعه لا ان المقصود من ذلك تماثل الاحكام من جميع الوجوه للقطع بانتفاء التماثل في بعضها كما بيناه وايضا يمنع كون الكل بحسب وضع واحد حقيقة ومجازا باعتبارين وما ذكر في بعض شروح المفتاح من تجويز ذلك لا صحة له وتنظيره بلفظ الدابة اذا اطلقت على الفرس باعتبار مجرد انه يدب على الارض يكون حقيقة لغة وباعتبار خصوصية الفرسية والدبيب جميعا يكون مجاز اللغة منظور فيه لان لفظ الدابة انما يكون حقيقة لغة اذا استعمل في المعنى العام وانما يكون مجازا اذا استعمل في خصوص المقيد فالمعنى الحقيقي والمعنى المجازي مختلفان لا يتحدان كذا حققه العلامة السمرقندي الثامن وهو الشيخ الحسن وحفيده قالا في ما خص بالدليل المتصل كالثالث في احتجاجه يعني ان لفظ العموم قد صار مع الاستثناء ونحوه كلفظ موضوع لما بقي وقالا في ما خص بالدليل المنفصل ان جهة الحقيقة كالاول وجهة المجاز كالسابع يعني ان كلا منهما في جهة الحقيقة ككلام الاول من المخالفين للمذهب المختار وفي جهة المجاز ككلام السابع ونفسروه ان تناول العام المخصوص للباقي باق وذلك جهة الحقيقة والاقتصار على بعض ما يطلق عليه دون بعض جهة المجاز والجواب الجواب **مسئلة** اختلف في العام المخصص بمبين هل يصح الاحتجاج به بعد التخصيص مع الاتفاق على ان المخصص بمجمل نحو قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم لا يبقى حجة فيما بقي لان كل فرد يجوز فيه ان يكون مخرجا وان لا يكون كذا قيل وفي حكاية الاتفاق نظر فان ابن برهان في الوجيز حكى الخلاف في هذه الحالة وصحح العمل به مع الابهام قال لانا اذا نظرنا الى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج ام لا والاصل عدمه فيبقى على الاصل ويعمل به الى ان يعلم بالقرينة ان الدليل المخصص معارض للعام وانما يكون معارضا عند العلم به انتهى ونقل ان الشافعي العمل به عن بعض الحنفية وكذا صاحب اللباب وابو زيد وغيرهم وحكاه ابو الحسين القطان عن بعض الشافعية والقول به في غاية البعد لان اخراج المجهول من المعلوم يصير المعلوم مجهولا والمختار ان المخصص بمبين حجة في الباقي وهو قول الجمهور وقيل لا يكون حجة فيما بقي واليه ذهب ابو ثور وعيسى بن ابان وقيل انه يبقى حجة في اقل الجمع انتهى اولا لانه على الخلاف فيه لا في الزائد على ذلك وقال الصفي الهندي ولعل هذا

القول لمن لا يجوز التخصيص الى الواحد وقيل ان خص بمتصل فهو حجة في الباقي لا ان خص بمنفصل وهو قول الشيخ ابي الحسن الكرخي ومحمد بن شجاع البلخي بالثاء المثلثة والجيم وقيل انه لم يمنع البيان على معنى انا لو تركنا وظاهر العموم من دون التخصيص كنا نمتثل ما اريد منا ونضم اليه ما لم يرد منا نحو اقتلوا المشركين المخصص باهل الذمة فهو حجة وان كان بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص لم يمكنا امتثال ما اريد منا من دون بيان فانه لا يكون حجة مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة فانا لو تركنا وظاهره من لم يمكنا امتثال ما اريد منا من الصلوة الشرعية قبل تخصيصه بالحائض لافتقاره قبل اخراجها الى بيان الصلوة الشرعية وكذا بعد اخراجها وهذا اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزلة وكلام ابي طالب يومي اليه وقيل ان انبأ لفظ العموم عن الباقي فهو حجة فيه والا فلا بمعنى ان التخصيص ان لم يمنع من تعلق الحكم في الباقي بالاسم العام فهو حجة وان منع من تعلق الحكم فيه بالاسم العام واوجب تعلقه بالامر لا ينبئ عنه الظاهر لم يجز التعلق به وهذا مذهب الشيخ ابي عبد الله البصري ومثل الاول بقول الله عز وجل واقتلوا المشركين لان قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية لا يمنع من تعلق القتل بالشرك ومثل الثاني بقول الله عز وجل والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق يمنع من تعليق القطع بالسرقة ويقتضي وقوفه على الحرز والقدر وذلك امر لا ينبئ عنه اللفظ هذه المذاهب المشهورة في هذه المسئلة وقد حكى الغزالي في المنخول عن ابي هاشم قولا اخر وهو انه يتمسك به في واحد ولا يتمسك به في جمع لنا انه حجة فيما بقي دليلان الاول الاجماع من الصدر الاول وهو استدلال الصحابة مع التخصيص وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا من ذلك احتجاج فاطمة رضي الله عنها على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية مع انه مخصص بالكافر والقاتل ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ومنه احتجاج عمر على ابي بكر وقد قال مانعي الزكوة بالحديث المتقدم وغير ذلك كثير على انه لا يكاد يوجد في ادلة الاحكام عموم غير مخصوص فابطال حجية العام المخصوص ابطال لحجية كل عام والثاني وقوع القطع بانه اذا قيل اكرم بني تميم وقيل ثانيا بكلام منفصل لا تكرم زيدا وهو منهم فترك اكرام سائر بني تميم عد عاصيا ولولا انه ظاهر فيما عدا صورة التخصيص وحجة فيه لما عد عاصيا بالترك وايضا العام قبل التخصيص كان حجة في كل واحد من اقسامه اجماعا والاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجب معارض والاصل عدمه في ادعاه يحتاج الدليل وعدم الحكم في بعض الافراد لا يصلح معارضا لان عدم الحكم في فرد لا ينافي ثبوته في الاخر احتج الاولان وهما القائل بانه لا يكون حجة اصلا والقائل بانه يبقى حجة في اقل الجمع اما الاول فان حقيقته العموم وذلك غير مراد وسائر ما تحته من المراتب مجازات له والباقي احد المجازات فقد تردد فيما بقي وفي كل مرتبة منه اي مما بقي محتمل فصار مجملا فيها فلا يبقى حجة في شيء منها واما الثاني فقال اقل الجمع هو المتحقق والزائد على الاقل مشكوك فيه فلا يصار اليه قلنا لا نسلم ان الباقي متردد فيه او مشكوك فيه وانما ذلك لو كان المراتب متساوية ولا دليل على تعين احدها وليس كذلك لما سبق من الدلائل على وجوب الحمل على ما بقي

واحتج الثالث وهو الكرخي ومن وافقه كالاولين في التخصيص بالدليل المنفصل اما في التخصيص
بالدليل المتصل فانه ينفي عدم حجيته في الباقي كما سنقوله في المسئلة التي بعد هذه فيكون منشاء المنافية
لا متردد الا بين الجزأين وهما العامري والبصري احتجا بان العام المخصص الى البيان وغير مبين على الباقي
من العموم مجمل اما الاول فلعدم الاكتفاء بظاهره واما الثاني فلعدم اتنا الظاهر عما تعلق
الحكم في الباقي قلنا في الجواب عن ذلك اما الاول فلا امتناع للعمل فيه ان بين المراد واما
الثاني فلا اجمال فيه فلا يمتنع العمل به بيان ذلك ان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما عام في كل سارق شرف قليلا او كثيرا من حرز او غير حرز فقيام الدلالة على اشتراط الحرز
وقدر مخصوص من المال لا يمنع العلم بوجوب قطع المشترك الذي لا يكون كذلك **مسئلة**
اختلف في الوقت الذي يجوز للمجتهد العمل بحكم العموم فيه ومختار ائمتنا والجمهور على انه لا
يجوز ان يعمل بالعام قبل ظن عدم المخصص فيجب البحث عنه لتوقف ظن عدم المخصص
عليه لكثرة المخصص في الشرع حتى قيل لا عام الا مخصص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم وقال
الباقلاني ومتابعوه انه لا بد من القطع بانتفاء المخصص مصيرا منه الى ان الجزم بعمومه والعمل
به مع احتمال وجود المعارض للعموم ممتنع فاذن لو لم يحصل القطع بعد مع منع الجزم بعمومه
والعمل به قالوا او يحصل ذلك بتكرر النظر والبحث واشتهار كلام العلماء من غير ان يذكر احدهم
مخصصا وحكى الغزالي قولا متوسطا وهو انه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد
جازم وسكون نفس بانتفائه وقال الصيرفي والبيضاوي واليه ميل الرازي انه يجوز العمل
بالعام الى ان يظهر الخاص ولا يجب البحث ذهابا منهم الى ان العموم حقيقة في الاستغراق
والحقائق يلزم التمسك بظاهرها من دون طلب للمجازات لان الحقائق هي الاصل والتخصيص
مجاز طارئ والاصل عدمه والجواب ان كون الاصل الحقيقة وعدم المخصص مسلم ولكنه
لا يفيد ظنا بعدم المخصص بل لا يحصل ظن وجوده قبل الطلب وذلك لكثرة التخصيص
خصوصا في احكام الشرع والعمل فيها مع الشك او الوهم لا يجوز اتفاقا

فصل

التخصيص قصر العام على بعض افراده هذا شروع في بحث التخصيص وما يتبعه والخلاف في جوازه
وفي ما يجوز فيه وهو في الاصطلاح كما ذكر يعني حبس العام على ذلك البعض ومنعه من التناول
الى جميع افراده والتخصيص كما يقال على قصر العام على بعض افراده يقال على قصر اللفظ على بعض
افراده وان لم يكن ذلك اللفظ عاما في الاصطلاح كعشرة والمسلمين المعهودين وغيرهما مما له اجزاء يصح افتراقها
حسا او حكما فان العشرة اذا قصر على خمسة باعتبار الاستثناء قيل انها قد خصصت والمسلمين
المعهودين نحو جاء مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا يقال فيه قد خصص باعتبار الاستثناء
وذلك كما انه يقال له اي للفظ المخرج عنه عام وان لم يكن عاما في الاصطلاح كما في المثالين والمخصص
بالفتح هو العام المخرج عنه بعض افراده لا البعض المخرج عن العام كما زعمه بعضهم فان المخصص
هو الذي يتعلق به التخصيص او دخله التخصيص وهو العام يقال عام مخصص ومخصوص
والمخصص المخرج بالكسر منهما في المخصص حقيقة ارادة المتكلم لانها جارات ترتيب
الخطاب خاصا وعاما ما لم يترجح احدهما على الاخر الا بالارادة ويقال اي ويطلق المخصص
ايضا على الدال عليها اي على الارادة مجازا سواء كان ذلك الدال لفظيا او عقليا تسمية للدال

التخصيص

باسم المدلول

باسم المدلول الا انه مجاز قد ارجحته الشهرة الى حيز الحقيقة **مسئلة** ذهب اكثر القائلين
بالعموم الى ان التخصيص للعام جائز خبرا كان العام او انشاء وذهب شذوذ من الناس
الى انه لا يجوز فيهما وحجة الاكثر المعقول والمنقول اما المعقول فلان حاصل
التخصيص يرجع الى صرف اللفظ من جهة العموم الذي هو حقيقة الى جهة الخصوص الذي هو
مجاز والتجوز غير ممتنع لا لذاته ولا لغيره واما المنقول فكثرة ووقوعه اما في الخبر فكقوله
تعالى خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير تدمر كل شيء ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم واوتيت من
كل شيء مع تخصيصها لانه تعالى ليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها ولانها اتت على الجبال
والارض ولم تجعلها كالرميم ولانها لم تؤت السماء والارض واما في الاوامر العامة فكقوله
تعالى اقتلوا المشركين السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا مع
تخصيصها بعدم قتل اهل الذمة وقطع كل سارق وجلد كل زان والنصوص العامة
المخصوصة اكثر من ان تحصى ولذلك لم يرد عام الا وهو مخصوص غير قوله تعالى والله بكل
شيء عليم ومستند النافين للجواز اما في الخبر فانه يلزم من الجواز في المجاز من انه كذب
لانه ينفي فيصدق نفيه ولا يصدق هو والا صدق النفي والاثبات معا وهو محال فقولنا
جاني كل من في البلد وقد تخلف بعضهم كذب لصدق ما جاني كل من في البلد والجواب المنع
وصدق النفي انما هو بتقييد العموم لا مطلقا والاثبات انما هو بقيد الخصوص فلم يتوارد
الاثبات والنفي على شيء واحد فكانا جميعا صادقين واما في الانشاء فلانه لو جاز التخصيص فيه
لزم البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها والجواب المنع ايضا والبداء انما لزم لو ارتفع
العموم الثابت لكنه لم يرد من اول الامر العموم وانما اريد به الباقي بعد التخصيص ولهذا امتنع
تاخير البيان كما يجيء ان شاء الله تعالى **مسئلة** اختلف في الغاية التي ينتهي التخصيص
اليها والمختار وعليه الاكثر انه يجوز التخصيص بغير الاستثناء بما يبقى من العام قدرا غير
محصور وبه قال الامام يحيى بن حمزة وابو الحسين البصري والغزالي والرازي والجويني واكثر الشافعية
ونسب الى المعتزلة عموما الا ان ظاهر اطلاقاتهم يوهم انهم يجعلون هذا الحكم عاما في الاستثناء
وغيره ولكن كلامهم في الاستثناء يرفع الايهام وعليك بتامل كلام ابي الحسين في المعتمد والامام يحيى
في المعيار والغزالي في المستصفى والرازي في المحصول والمنتخب وغيرهم تجدهم مصرحين في باب
الاستثناء بما ذكرناه ويجوز التخصيص الى ان يبقى ثلاثة وهو مذهب القفال من الشافعية
في الجموع المحلاة بلام الاستغراق نحو الرجال والمسلمين واما في غيرها فيجوز الى واحد كالمذهب الاخر
وبعضهم جوزه الى اثنين سواء كانت الصيغة جمعا او لا حكاه ابن برهان وغيره لا الى الواحد فلا
يجوز وبعضهم جوزه الى واحد مطلقا وانما الممنوع ان يكون التخصيص مستغرقا وهو مذهب
الشيخ ابي اسحق الشيرازي وحكاه الجويني في التلخيص عن معظم اصحاب الشافعي قال وهو الذي
اختاره الشافعي واليه ذهب الشيخ الحسن الرصاص من اصحابنا وللشيخ ابن الحاجب تفصيل لا يعرف
لغيره وهو انه ان كان التخصيص بالاستثناء او البدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت
العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان
كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم

لا يستقيم في الثلاثة الا اذا قيل بسهم واحد

هذا كلام

لانه او اربعة وقد قلت اشتر سهم وان كان في غير محصور او في غير عدد ذكره فالمذهب قول الاكثر ولم يبرهن الاعلى الطرف الاخر ولا وجه لقوله وان كان متصلا غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اسم القطع نحو قولنا من جاءك من اهل المدينة فاكرمه ان كان عالما مع ان العالم فيها واحد وهذا الاستثنا قول الاكثر لان الصادق ليس فيها ولا له على ان الباقي محصور فوجب به المفروضة وقعت بالاتفاق واما التخصيص بالاستثنا فسيأتي انه انما شرط فيه عدم الاستغراق فيجوز الى واحد لنا في الاستثنا لا يجري على ما اختاره الاكثر انا نقطع بانه لو قال قائل قتلت كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة او اربعة عد لاغيا وقوله مخطئا فيه عند اهل اللغة وكذلك يعد لاغيا من قال اكلت كل رمانة في البستان ولم ياكل الا ثلاثا ومن قال كل من دخل داري فهو حر وفسره بثلاثة وبينا المذهبين الاولين وهما المجوز الى ثلاثة والمجوز الى اثنين على اقل الجمع كانهم جعلوه رعاية لكون الجمع حقيقة في الثلاثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يجوز تخصيص العام اليها لا في اقل المراتب التي يجوز استعمال الجمع فيها والجمع ليس بعام ولا دليل على تلازم احكامهما فلا يتعلق لاحدهما بالاخر وما احتج به الثالث وهو المجوز الى واحد على الاطلاق من قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اطلق ضمير الجمع والمراد به ما هو تعالى وحده لا شريك له وقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس الاول نعيم بن مسعود الاشجعي وبالثاني ابو سفيان ولم يعده اهل اللغة مستهجنا مع تمام المرتبة فجاز التخصيص الى الواحد اذا وجبت القرينة ومن جواز اكرم الناس الا الجهال والعالم واحد بالاتفاق ومن مجيء قولك اكلت الخبز وشربت الماء مرتبا الاقل شيء مما تناوله الخبز والماء علم ذلك من اللغة بالضرورة فالجواب عن جميع ذلك انه خارج عن محل النزاع فلا تقوم به حجة في المدعى واما قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء واما قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس فالناس هنا للمعهود والمعهود ليس بعام وجاز اطلاق الناس على نعيم وحده لانه من جنس الناس وكلامه كلامهم والاستثنا مستثنى عن الكلية المدعاة وكل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام والتعريف فيهما انما هو للعهد الذهني كما في ادخل السوق **واما احتجاج الثالث** بان استعمال العام في غير الاستغراق استعمال له في غير ما وضع له فليس جواز استعماله في البعض اولى منه في البعض الاخر **فجوابه** انه قد تقرر ان المجاز لا يجب اطراده فاذا ثبت استعماله في بعض المعاني المجازية لم يجب استعماله في البعض الاخر وان وجدت العلاقة كما جاء استعمال نخلة في الطويل من الانسان ولم يجئ استعمالها في كل طويل على ان اللغة انما تثبت بالنقل لا بالراي والترجيح **فصل** في بيان الطرق التي يعرف بها تخصيص العام وهي قسمان بينهما بقوله والمخصص متصل لا يستقل بنفسه ومنفصل مستقل فالمتصل منه ما يخرج المذكور وهو امران احدهما الاستثنا المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال اخرج الجهال وهو مذكور في الكلام ومنه ما يخرج غيره اي غير المذكور في الكلام وهو ثلاثة احدها الشرط مثل اكرم الناس ان كانوا علماء والثاني نحو الصفة مثل اكرم الناس العلماء والثالث بدل البعض مثل اكرم الناس العلماء منهم فانه خرج الجهال فيها جميعا وهو غير مذكور في الكلام **مسائل المتصل** هذا شروع منه في الكلام على القسم الاول وهو المخصص المتصل وقدم منه الاستثنا فقال **مسألة** الاستثنا ينقسم الى متصل ومنقطع لانه ان كان المستثنى بعض المستثنى منه فالاستثنا متصل والا فهو المنقطع

في تنقيح الاصول في علم الاصول قال الا انا لما كان حرف ابي زكريا ادريس الصنهاجي ولا يخفى ان الفرق بين المتصل والمنقطع وضبطهما مشكل فينبغي ان نتامله فان كثيرا من الفضلاء يعتقد ان المنقطع عبارة عن الاستثنا من غير الجنس وليس كذلك فان قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى منقطع مع ان المحكوم عليه بعد الا هو بعض المحكوم عليه اولا ومن جنسه وكذلك قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة منقطع مع ان المحكوم عليه بعد الا هو عين الاموال التي حكم عليها اولا

ولا يدخل للمنقطع في التخصيص ولا نعرف خلافا في صحته لغة وانما اختلف في كون الاستثنا في كون المنقطع حقيقة او مجازا يعني انهم اختلفوا في صيغ الاستثنا اذا استعملت في المنقطع نحو جاء القوم الا حمارا هل هي مستعملة في ما وضعت له فيكون حقيقة او في غير ما وضعت له فيكون مجازا واما لفظ الاستثنا فانه حقيقة عرفية في القسمين بلا نزاع وعلى القول الاول وهو كونه حقيقة اختلفوا ايضا في كونه مشتركا لفظيا بين المتصل والمنقطع بمعنى ان الصيغ وضعت لكل واحد منهما بوضع مستقل او للمشترك بينهما بمعنى انها قد وضعت للقدر المشترك بينهما فيكون من قبيل المتواطئ وهذه الثلاثة مذاهب ذهب الى كل منها طائفة والاكثرون الى ان صيغ الاستثنا في المنقطع مجاز وذلك لان تبادر المتصل دليل المجاز ولاجل تبادرها في المتصل لم يحملها علماء الامصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل وحده على التواطؤ اي حد الاستثنا باعتبار كونه مشتركا بالاشتراك المعنوي بين المتصل والمنقطع ان يقال ما دل على مخالفته بالا غير الصفة واخواتها فقوله ما دل على مخالفته هو الجنس العام لانواع التخصيص وغيرها وقوله بالا غير الصفة يخرج سائر انواع التخصيص ومثل قام زيد لا عمرو وتقييد الا بغير احتراز عن الا التي هي صفة وهي ما كانت تابعة لجمع منكور غير محصور اي الجمع لا يدخل فيه ما بعدها لو سكت عنه نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله واخواتها اراد بها ما يؤدي معناها من الاسماء والافعال والحروف نحو ليس ولا يكون وما عدا وما خلا وعدا وخلا وحاشا وسوى وغير عند حمله على الاوجه والمعلومة معنية واعلم ان الاستثنا قد يقال بمعنى المصدر وهو الاخراج او المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج او المذكور بعد الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك وهو المقصود بالتعريف هنا واما حد الاستثنا على الاشتراك اللفظي او على المجاز في المنقطع والحقيقة في المتصل فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لان ماهيتهما حينئذ حقيقتان مختلفتان لا يجمعهما مفهوم مشترك كما هو المفروض وحينئذ يراد في حد المنقطع من غير اخراج فيكون حد الاستثنا المنقطع ما دل على مخالفته بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج وبه يمتاز عن المتصل ويراد في حد المتصل مع اخراج ليمتاز بهذه الزيادة عن المنقطع وهو ظاهر فعلى هذين القولين يكون الاخراج وعدمه جزءين من الماهيتين والقائل بالتواطؤ يمنع من كونهما جزءين ويدعي انهما شرطان خارجان عن تمام الماهية فحد الاستثنا المتصل بالمعنى المصدري وقد عرفته اخراج بحرف وضع له اي اخراج بكلمة وضعت للاخراج فالمراد بالحرف هنا ما يرادف الكلمة فلا يخرج الاستثنا باخوات الا من الاسماء والافعال عن التحديد **مسألة** اختلف في دلالة الاستثنا المتصل ودلالته لما كان يتبادر منه التناقض لان قولك علي عشرة الا ثلاثة فيه اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا ولا شك انهما لا يصدقان معا والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى اختلفوا في دلالته على وجه يندفع معه التناقض فقيل المستثنى هو ما يعتبر الاستثنا عن دخول المستثنى منه والاستثنا قرينة فيكون المراد بعشرة في قولك علي عشرة الا ثلاثة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغير الاستثنا كان يقال لا تقتلوا اهل الذمة فانه مبين للمراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين وهذا هو مذهب الجمهور وقيل المجموع من المستثنى والمستثنى منه والا له بمنزلة اسم واحد يعني انه موضوع لمعنى واحد وهو ما يفهم منه اخرا من غير تعبير الاول بمعنى ثم الاخراج حتى كان العرب وضعت لمعنى السبعة

عبارتين احدهما مفردة وهي سبعة والاخرى مركبة وهي عشرة الا ثلاثة وهو مذهب القاضي
ابي بكر الباقلاني ونسبه الرضي الى القاضي عبد الجبار واليه ميل كلام ابي الحسين في المعتمد حيث قال
فيه فثبت انه انما يفنى البعض بمجموع الامرين وكلام صاحب الجوهر من اصحابنا حيث قال فيها
والذي يدل عليه ان لفظ العموم قد صار مع الاستثناء ونحوه كلمة موضوعة لما بقي دون اجزائه وكلها
جُعلا ذلك عاما في المخصّص بالمتصل سواء كان استثناء او صفة او شرطا او غاية او بدلا او قيل ان
المستثنى داخل في المستثنى منه افرادا غير داخل تركيبا يعني ان المستثنى داخل في المستثنى منه حقيقة
باعتبار افراده من التركيب الاسنادي وهو غير داخل فيه باعتبار الاسناد فلم يسند الا الى الباقي
بعد الاخراج فالمراد بعشرة في قولك علي له عشرة الا ثلاثة هو معنى عشرة قبل الاسناد ثم اخرج
منه الثلاثة بالاستثناء على التحقيق وحكم بالاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى السبعة وهذا
مذهب ابن الحاجب وغيره احتج الاول بان الاستثناء كغيره من المتصل فكما ان التخصيص
بالشرط والصفة والغاية وغيرها يصير المخصّص مجازا كذلك الاستثناء ولا يمكن الفرق بان الاسناد
بعد الاخراج في الاستثناء خاصة لان الاسناد في الجميع بعد التخصيص في المتصل والمنفصل جميعا
والا لزم ان لا يكون مجازا في الباقي وان لا يمتنع تاخيره عن وقت العمل وان يكون نسخا وقد ابطل هذا
القول بوجوه منها انه لو اريد بالجارية في قولك اشتريت الجارية الا نصفها نصفها لزم استثناء
نصفها من نصفها وهو استثناء مستغرق غير جائز بالاتفاق وايضا يلزم من استثناء نصفها من
نصفها التسلسل بيان ذلك انه لو اريد استثناء نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى
منه هو الربع لانه الباقي بعد اخراج النصف من النصف ثم يلزم ان يكون المراد الثمن لانه الباقي بعد
اخراج النصف من الربع وهكذا الى ما لا نهاية واجيب بانه لا يلزم من اشتريت الجارية الا نصفها
الاستغراق او التسلسل لعود الضمير الى ظاهر اللفظ وهو اعادة جانب اللفظ في كلام العرب
كثير وجب اعلى ان ما نفهمه السامع قبل القرينة اعني الاستثناء هو الكل والذي اطلق مجازا على
نصف الجارية هو الجارية المقيدة لا المطلقة كاشتريت جارية نصفها للغير بما لم يتم المقيد بها
بتمام القرينة تكون الملاحظة القرينة المعاني الوضعية فلذا رجع الضمير الى كمال الجارية وما ذكرنا
يحقق ان الاستثناء اخراج بعض من كل كما اجمع عليه وان العشرة نص في مدلوله وان فيه رعاية
وضع الاخراج والمخرَج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها كذلك لان الاستثناء
وارجاع الضمير بعد تمام القرينة ومنها ان اهل العربية اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل ولو اريد
الباقي من الجارية لم يكن ثمة كل وبعض واخراج واجيب بانه لا يلزم مخالفة الاجماع على انه اخراج
اذ هو اخراج ظاهر يعني ان الاستثناء على هذا القول اخراج بحسب ما يظهر لسامع المستثنى منه قبل
سماعه للقرينة ولذا قال السكاكي حين ورد عليه انه اذا اريد بالعشرة السبعة في قولك علي له عشرة
الا ثلاثة لم يدخل الواحد فيها فلم يكن اخراجا لان دخول الواحد في حكم العشرة ليس بعد رأي قبل
المتكلم بحسب ارادته والا ناقض اخر الكلام اوله بل من قبل السامع لتناول العشرة الواحد بحسب
الوضع على ان هذا الوجه يضمحل بما ذكر في الجواب على الوجه الاول كما ننبهناك عليه ومنها ان هذا القول
مبطل للنصوص اذ ما من لفظ يعتقد المعنى الا ويستثنى البعض من مدلوله ممكن فيكون المراد هو
الباقي فلا يبقى نصا في الكل ونحن نعلم ان نحو عشرة نص في مدلوله واجيب بانه لا يلزم منه ابطال

النصوص

النصوص للزوم الاتصال من المستثنى بالمستثنى منه وانما يبطله لو كان مجوزا وان لم يسمع كما ان يجوز
تخصيص الفاظ العموم بالمنفصل مبطل لنصوصيتها وحينئذ لا نسلم ان امكان الاستثناء يبطل
النصوصية كما ان الصفة في قولك هذه عشرة مستثنىً او يخرج منها واحد لا يبطل النصوصية على ان
ما ذكر من كون الملاحظة المعاني الوضعية قبل تمام القرينة وما ذكره السكاكي من ان دخول الواحد في
حكم العشرة من قبل السامع لتناول العشرة الواحد بحسب الوضع كاف في ابطال هذا الوجه احتج
الثاني بانه قد ثبت ان دخول المستثنى في المستثنى منه يناقض فلا يصح ان يكون المراد العشرة بكمالها
في علي له عشرة الا ثلاثة وعدمه اي دخول المستثنى في المستثنى منه خلاف الاجماع فلا يصح
ان يكون المراد بالعشرة السبعة فتعين ان يكون المجموع هو الدال على الباقي وهما موضوعان يعني لا نسلم
ان دخول المستثنى في المستثنى منه يقتضي التناقض لانا لا نحكم بانه داخل بحسب الارادة وانما دخوله
باعتبار ملاحظة المعاني الوضعية ولا نسلم ان عدم دخوله على انه مراد خلاف الاجماع اذ لم يجمع الا
على دخوله بالوجه الذي ذكرناه واما بمعنى انه مراد فاستفادُ دخوله وفق الاجماع وقد اورد لابطال
هذا القول وجوه باطلة وقد بيناها وبين الوجه في بطلانها بقوله ولا يرد خروجه عن قانون اللغة
لانه ليس فيها اسم مركب من ثلاث كلمات ولا اسم مركب معرب اوله وهو غير مضاف علم ذلك بالاستقراء
ولا يرد ايضا اعادة الضمير على جزء الاسم وهو الجارية في نحو اشتريت الجارية الا نصفها والكناية عن الشيء
بالضمير من خواص الاسم لان الضمير هو اسم عبارة عن المرجع فيلزم ان يكون المرجع اسما وكل اسم يدل
على معنى وجزء الكلمة ليس بدال فليس باسم فلا يصلح مرجعا للضمير ولا يرد ايضا مخالفة الاجماع
على انه اخراج بعض من كل لا يرد ذلك لان المفردات مستعملة في معانيها والمجموع يصدق
على الباقي يعني ان المجموع من نحو عشرة الا سبعة موضوع للباقي بالوضع النوعي والمعاني الافرادية
ليست مهجورة في الموضوعات النوعية فانتفى الايراد الاول لانه لا تركيب مزجي فيه واعراب
جزئه الاول كاعراب المستثنى مع الخبر والاخراج حاصل وبهذا اندفع ايضا ما اورد من ابطال
نصوصية العشرة مثلا في مدلولها لان الايراد مبني على انها تصير مهملة في التركيب وقد علم
بطلانه واما البعض نحو تأبط شرا وبرق نحره ونحو ابي عبد الله فليس بشيء لان الاول من باب
الحكاية فالتركيب غير مقصود فيه بل مستور تحت اسما العدد فليس ما نحن فيه كذلك والثاني ثانيه
مضاف وهذا اي التحقيق على ما قيل من ان المراد في هذا القول المعبر عن السبعة بلا لازم المركب
يجوز بعده صنف التمثيل بالمرتبة والنعت عن الانسان لمجموع مسمى العامة الضحاك بالطبع واما القول
الثالث فانه محتمل وهو الى الثاني اقرب يعني انه محتمل لموافقته كل من القولين وذلك لان المراد في
قولك علي عشرة الا ثلاثة هو السبعة قطعا فان كان باعتبار انها مدلول مجازي فهو الاول والا فهو
الثاني وتحقيق المقام ان الاول جعل الاستثناء قرينة على ان المراد هو السبعة والثاني جعله جزءا
من الدال على المراد والثالث جعله قيدا فاحتمل كونه قرينة او جزءا الا ان اعتبار القيد من حيث
هو مقيد اقرب الى اعتبار المجموع من اعتباره في ذاته وهو مقيد ولذا حكموا على الاخرين بانه حقيقة
فيما كما صرح به في تقرير المذاهب وقد حمل بعضهم المذهب الاول على ان المراد بمجموع العشرة
الا ثلاثة السبعة مجازا لا بالعشرة وحدها فيكون كالثاني في استفادة السبعة من المجموع وان
افترقا في كون الاول مجازا والثاني حقيقة وليس بشيء لان جمهور اهل العربية على خلافه وقد صرح

صاحب المصباح بان استعمال المتكلم للعشرة مجازا فى التسعة وان الا واحد اقرينة المجاز من قوله
على اطلاق عشرة الا واحد او لا بد يلزم وجود المجاز بلا قرينة وانه غير جائز اتفاقا ولانه يفهم من علي
عشرة الا واحد انه تسعة قطعا من غير قرينة خارجية ولو كان هذا المجموع من حيث هو المجموع
مجازا فى التسعة لكان فهمها متوقفا على القرينة الخارجية الرابع على المجموع واللازم بين البطلان

مسئلة الاستثناء شرطه الاتصال بالمستثنى منه وهو ان يعد الكلام فى العرف واحدا
غير منقطع وان يحل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال ونحو من الاتصال الجمعى هذا مذهب
اهل البيت عليهم السلام كافة وعليه الاكثرون لنا فى ذلك وجهان الاول **انه لو لا الاتصال لما استقر عقد ولا
ايقاع** يعنى لو صح الانفصال لم يشترط الاتصال لم يستقر عقد من العقود كالبيع والنكاح ولا شئ من
الايقاعات كالعتق والطلاق والتالى باطل اما الملازمة فللقطع بان تجويز الاستثناء يقتضى
بعدم الجزم بثبوتها واستقرارها واما بطلان اللازم فلما فيه من التلاعب وابطال التصرفات
الشرعية وهو اتفاق والثانى قوله **لاتفاق اهل اللغة** يعنى ان المعلوم من اهل اللغة العربية
انهم يشترطون الاتصال ولا يسوغون الانفصال وانهم لا يعدون قول من قال على عشرة وقال
بعد شهر الا ثلاثة مستقلا بل يحكمون بانه لغو وروى **عن ابن عباس خلافه** وهو القول بصحة
الاستثناء وان طال الزمان من غير تعيين ومنهم من نقل عنه انه يجوز تراخيه الى سنة ومنهم من
نقل عنه الى شهر والاشهر فى النقل عنه الاطلاق من غير تقييد قال سعيد بن منصور حدثنا
ابو معوية قال حدثنا الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة
وذلك **كالتخصيص بغيره** يعنى ان الحجة فيما نقل عن ابن عباس القياس على التخصيص بغير الاستثناء
من سائر المخصصات المنفصلة بجامع التخصيص **وهو منقوض بسائر المتصلات** من
الشرط والصفة والبدل والغاية فان دليله يقتضى جواز انفصالها وهو باطل بالاتفاق **قالوا** ثانيا
لو لم يصح لما صدر عن النبى صلى الله عليه واله وسلم والتالى باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الشرطية
فلانه عليه السلام افصح فصحاء العرب واما الاستثنائية فلانه روى عنه عليه السلام انه قال
والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله تعالى رواه ابو داود ولانه روى ان اهل مكة
بعثوا منهم رهطا الى اليهود يسالونهم عن اشياء يمتحنون بها رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
فقالوا اسئلوه عن ثلاث فان اخبركم بهن فهو نبى سلوه عن قوم ذهبوا فى الارض فلا يدرى ما صنعوا
وسلوه عن رجل بلغ مشارق الارض ومغاربها وسلوه عن الروح فلما رجعوا سالوا رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم عن ذلك فقال اخبركم وتاخر الوحى بضعة عشر يوما ثم نزلت ولا تقولن
لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله رواه الحافظان محمد بن اسحق فى كتاب السير
وابو بكر البيهقى فى دلائل النبوة ولا نمنع هنا شرطا وكلامنا فى الاستثناء لان من جوز الفصل فى
احدهما جوزه فى الاخر فصار الاخر اذ لا قائل بالفرق **قلنا** لا نسلم صدوره عن النبى صلى الله عليه واله
وسكوته فى الرواية الاولى يحتمل ان يكون من السكوت الذى لا يخل بالاتصال الحكمى كما مر بيانه
ويحتمل ان يكون لغيره وحينئذ يصار الى الترجيح والراجح هو الاول لما تقدم من الدليل وجماعة
الادلة واما فى الرواية الثانية فلا نسلم انه قال ذلك بطريق الالحاق لخبره الاول لجواز ان يكون
المراد اقول ان شاء الله عند قولى افعل كذا او هذا كما اذا قال قائل لغيره افعل كذا فقال ان شاء الله

اى افعل

اى افعل ان شاء الله **وقيل ان شرطه الاتصال فى عدم الرابع وهو قول ساقط** قاله بعض الفقهاء
قال الجوينى فى البرهان وانما حملهم على ذلك خيال تخيلوه من مبادى كلام المتكلمين الصائرين الى ان
الكلام الازلى واحد وانما الترتيب فى جهات الوصول الى المخاطبين وان كان قد باخر الاستثناء
فذاك فى سماع السامعين وفهم الفاهمين لا فى كلام رب العالمين وهذا من هؤلاء ايهام فى
العبارات وان باكى فى غمرات الجهالات اذ الكلام ليس فى الكلام الازلى بل فى العبارات التى يبلغها
وهى محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا ينتظم من وضع العربية فصل صيغة
الاستثناء بما يستثنى عنه وروى عن سعيد بن جبير جواز الاستثناء ولو بعد يوم او اسبوع او سنة
وهو قول ابن عباس بعينه وعن طاوس هو على ثنياه ما دام فى مجلسه وعن عطاء يستثنى على مقدار
حلب ناقة غزيرة ذكر ذلك كله البيضاوى وفى رواية اخرى عن سعيد بن جبير الى اربعة اشهر
وعن عطاء والحسن ما لم يقم من المجلس وعن مجاهد الى سنتين وهذه الاقوال كلها ضعيفة
لما تقدم والمنقول عن هؤلاء الائمة لا بد له من تاويلات مبسوطة فى بسائط الفن ومن شروط الاستثناء
عدم الاستغراق وهو معطوف على الاتصال فلا يصح ان يكون المستثنى مثل المستثنى منه ولا اكثر
بالاجماع فمن قال له على عشرة الا عشرة لزمه عشرة والاستثناء باطل واما استثناء المساوى والاكثر
فصحيح عند الاكثر **وقيل** شرط الاستثناء **ان يبقى المستثنى على الباقى** بعد الاستثناء فيصح حينئذ استثناء
المساوى ولا يصح استثناء الاكثر وهذا قول الباقلانى فى احد قوليه وابن درستويه النحوى والحنابلة
ونقله ابن السمعانى وغيره عن الاشعرى وقال بعضهم انما يمنع استثناء الاكثر اذا كان المستثنى
والمستثنى منه عددا صريحا نحو على له مائة الا واحدا اوحسين بخلاف ما لو لم يكن صريحا نحو خذ ما
فى الكيس من الدراهم الا الزيف فانه يصح وان كانت الدراهم مائة والزيف تسعة وتسعين وهو
المفرع للحنابلة فى مقحمهم **وقيل** شرطه ان ينقص منه فيكون المستثنى اقل من المستثنى منه
فلا يصح استثناء المساوى والاكثر وهذا القول نقله الشيخ ابو اسحق والامدى وغيرهما عن الحنابلة
وقد روى عن الباقلانى وان كان نص بعده منع استثناء الاكثر خاصة وقال فى مختصر التقريب كنا على
تجويز استثناء الاكثر دهرا والذى يصح عندنا انه يمنع ذلك ولم يتعرض لاشتراط الاقلية ولكن فى تعرض
للادلة ما يشعر بمنع المساوى ايضا فلعله احد له هذا القول مما اشعر به ادلته ونقل عن بعض
اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح وان كان اقل من النصف نحو مائة الا عشرة بخلاف الا خمسة
قالوا اما قوله تعالى قلت فيهم الف سنة الا خمسين عاما فانما سوغه كون الخمسين كالكسر لانها
نصف مائة وكانه قيل فلبث فيهم عشر سنين الا نصف مائة وفيه تعسف **تنبيه**
قال بعض العلماء الخلاف فى استثناء الاكثر والمساوى لا خلاف فى الحكم وانما خلاف فى كون العرب استعملت
ذلك فلا يسقط حكمه فى الاقارير وغيرها عند الجميع قال بعض المانعين ان ذلك وان لم يسمع فى العربية
لكنه جائز فى العقول ومن ادعى فيه سماعا فقد اخطا **لنا** فى الاحتجاج لصحة مذهب الاكثر
قوله عليه السلام فيما يرويه **عن رب العزة** واسع العطايا تبارك وتعالى رواه مسلم وغيره من
حديث ابى ذر رضى الله عنه يا عبادى **كلكم جائع الا من اطعمته** فاستطعمونى اطعمكم وتقريرها
بان يقال لو لم يجز استثناء الاكثر لما صدر عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والتالى باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلانه عليه السلام افصح العرب واما بطلان اللازم فللحديث المذكور ولا شك

قال ابو الحسن [illegible]
الواقع عقيب [illegible] اذا [illegible]
اصناف اربع [illegible] الاخرة والاول
المسموع وذلك يكون بالاحساس في الاسم
والحكم والمسموع كلها او واحد منها او اثنين منها فيكون
المحصول اربعا لان الاحساس اما في الثلثة كلها او في الاسم
والحكم او في الاسم والمسموع او في المسموع والحكم او في واحد من الثلثة
وحده وبالاختلاف في الاسم وهو حسب [illegible] وقع الاحساس [illegible] والاسم اولى
[illegible] او فيهما اما ان يكون [illegible] الاحساس [illegible] اما ان يكون [illegible]
المسموع او فيهما [illegible] في الاسم والحكم او في المسموع والحكم او في الحكم وحده اما ان
[illegible] يكون [illegible] الاسم والحكم [illegible] الاسم [illegible] في الاربعة فيكون المجموع
[illegible] والاحساس [illegible] الاسم [illegible] الاول [illegible]
[illegible]
[illegible] الاسم والحكم [illegible] الاسم [illegible]
[illegible] العرض [illegible] الاسم [illegible]
[illegible] عدم الاعراض [illegible]

ان من اطيع الله اكثر وهذا العموم حجة على من منع استثناء الاكثر على الاطلاق واما من فرق
بين العدد الصريح وغيره فلا ولنا ايضا انه لو لم يصح استثناء الاكثر لغة لم يتفق عليه علماء
الامصار لكنه قد وقع الاتفاق منهم على انه لا يلزم من قول المقر له علي عشرة
الا تسعة الا واحد ولولا ان استثناء الاكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه
عادة ولصار مجموع ولو قيل الا الى انه يلزمه العشرة لكون الاستثناء لغوا غير صحيح كالمستغرق
وهذا العموم حجة على الجميع هكذا اورد هذا الدليل في مختصر المنتهى وغيره ورايت في تنقيح الحنابلة
ما يدل على بطلان استثناء الاكثر ولزوم العشرة كلها قيل في الاحتجاج للمانعين لاستثناء الاكثر
خلاف الاصل فانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار ولكن خالفنا هذا الاصل في الاقل وجوزنا الاستثناء
بالاستثناء لان الاقل قد ينسى لقلة التفات النفس اليه فيستدركه وهذا المعنى مفقود
في المساوي والاكثر قلنا لا نسلم فقد انه فيهما ولكنه قد ينسى الاكثر كما اذا كان على الانسان الف
درهم وقد قضى من ذلك ستمائة او سبعمائة ونسي انه قد قضى ذلك ويقر بالالف ويذكر
انه لو كان في الحال القضاء فيستدركه بالاستثناء وان كان الاكثر نسيان الاقل على انه لو كان ما
ذكروه صحيحا لما صدر من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا اجمع عليه علماء الامصار **مسألة**
اختلف في الاستثناء الوارد بعد امور متعاطفة متعددة هل يكون استثناء من الجميع او من
الاخير فقط ولا نزاع في امكان رده الى الجميع والاخير وانما النزاع في الظهور وذلك مثل قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا **ولتحرير محل النزاع شروط**
منها ان تكون تلك الامور جملا كما عبر به الاكثرون لا مفردات فان في كلام ابن الحاجب وغيره
ما يوجد منه الاتفاق على انه بعد ما يرجع الى الجميع ومنها ان تكون متعاطفة بعضها على بعض
كما صرح به البعض ودل عليه امثلة الآخرين وادلتهم وكلام البيانيين يقتضيه لان الفصل ان
كان لكمال الانقطاع فهو قرينة على انه لا يعود الى الجميع وان كان لكمال الاتصال فهو قرينة على عوده
الى الجميع والنزاع انما هو في المحتمل الذي لم يقم عليه قرينة قال بعض علماء الاصول لا خلاف في عوده
الى ما قام عليه الدليل من كل او مقدم او متاخر وانما الخلاف فيما يجرد عن القرينة ولم يكن فيه ما يدل
على شيء من ذلك ومنها ان يكون العطف فيها بالواو خاصة عند البعض وعند آخرين انه يشترط
ان يكون بالواو ونحوها مما يقتضي المشاركة قال بعضهم والتقييد بالواو اما لظهور حكم المسألة فيها
او لان ما في معناها كالفرع عنها اما ما لم يكن في معنى الواو في الجمع كلكن وبل واو ولا واما وام فان
الاستثناء يعود الى الاخيرة بلا نزاع وقد اشار المتن بقوله **قيل وهو بعد جمل بالواو للجميع**
الى هذه الشروط جميعا وهذا راي الجمهور من ائمتنا والشافعية **وقيل** ان الاستثناء يكون
للاخيرة من الجمل خاصة وهو مذهب الحنفية **وقيل بالوقف الجماعا اما المداول** فلا يدرى
حقيقة في ايهما **او لاجل القرينة** بمعنى ان اهل اللغة قد استعملوه فيهما والاصل في الاستعمال
الحقيقة فيكون مشتركا والمشترك يتوقف فيه الى ظهور القرينة والمفروض ان لا قرينة والاول
مذهب ابي بكر الباقلاني والغزالي وغيرهما والثاني مذهب المرتضى الموسوي وكلام ابن الحاجب يرجع
الى احد هذين القولين بطرح لكونه التامل فيه وهذان المذهبان يوافقان الحنفية في الحكم

وهو عدم الرد الى غير الاخيرة بلا قرينة لا في التخريج لان عدم ظهور الشاول عند ظهور عدم
التناول **وقيل ان تبين** في الجملة الثانية **اضراب** عن الجملة الاولى **فللاخيرة**
والا فللجميع وهذا مذهب القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وقال ابن برهان انه
مذهب الشافعي وبظهور الاضراب في مسائل منها ان يختلف الجملتان نوعا وقصة
نحو اكرم بني تميم والفقهاء هم اصحاب ابي حنيفة الا اهل البلد الفلاني فان الاستثناء يرجع الى ما
يليه اذ لا شيء ادل على اسقاط الغرض بالكلام من العدول عنه الى قصة اخرى ونوع آخر وفي رجوع
الاستثناء اليه نقض للقول الاول بان المتكلم قد استوفى غرضه منه ومنها ان يختلفا نوعا
ويختلفا اسما وحكما نحو اضرب بني تميم واكرم ربيعة الا الطوال فان استقلال كل واحد من الكلامين
ومباينته للآخر مفيد للاضراب ومنها ان يختلفا في الاسم فقط من غير اضمار للحكم نحو سلم على
بني تميم وسلم على ربيعة الا الطوال ومنها ان يختلفا حكما فقط من غير اضمار للاسم والحكمان
لا يشتركان في غرض من الاغراض نحو سلم على بني تميم واستاجر بني تميم الا الطوال قال ابو الحسين
الاشبه في هذه الصور ان رجوع الاستثناء الى ما يليه وان لم يكن في الظهور كالذي قبله وذلك
لعدول المتكلم عن الكلام الاول وذلك يدل على استيفاء غرضه منه واما ما لا يكون الكلام الثاني فيه
اضرابا عن الاول فيتبين في مسائل منها ان يختلفا حكما فقط والحكمان يجمعهما غرض واحد
نحو سلم على ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الحكمين يجمعهما الاعظام ومنها ان يختلفا
حكما فقط مع اضمار الاسم نحو اكرم ربيعة واستاجرهم الا من قام ومنها ان يختلفا اسما فقط مع
اضمار الحكم نحو اكرم بني تميم وربيعة الا من قام فان الاشتراك في الغرض والاضمار لا دلالة معهما
على استيفاء الغرض من الكلام الاول فيعود الاستثناء الى الجميع هذا تحصيل ما ذكره ابو الحسين في
المعتمد وحاصله ان الجملتين اما ان يختلفا في النوع كالخبر والانشاء او في الاسم المستند اليه او في
الحكم او في الثلاثة جميعا او في اثنين منها فهذه سبعة اقسام ما لا يختلف منها في الاسم وهو ثلاثة
اما ان يكون الثاني ضمير الاول او لا وما لا يختلف منها في الحكم وهو ثلاثة ايضا اما ان يكون الحكم في الثانية
مضمرا او لا وهذا اما بقضية كلامه وان كان الظاهر مع اضمار الحكم انه من عطف المفرد وما يختلف
منها في الحكم وهو اربعة اما ان يشترك حكماهما في غرض كالتعظيم والاهانة او لا فتكون الاقسام
عشرين حاصلة من تضعيف ثلاثة وثلاثة واربعة سبعة منها صور ظهور الاضراب وهي ما لم
يكن فيه شيء من الاضمار والاشتراك في الغرض وثلاثة عشر صور ظهور عدم الاضراب وهي ما كان فيها
شيء من ذلك والامثلة غير خافية فيكون الاستثناء في الثلاثة عشر للجميع لا في اضمار الاسم والاشتراك في
الاهانة كما صرح به ابو الحسين وعدم رجوعه الى الجميع ان سلم الدليل خارجي كما يأتي ان شاء الله تعالى
ولا يخفى عليك ان المراد العود الى الاخيرة حيث كان الاستثناء بعد جملتين فقط كما في الامثلة اما اذا كانت
الجمل اكثر من اثنتين فانه قد يعود الى الاخيرة والى الاخيرتين والى اكثر والتعويل على تبين الاضراب
فاذا قيل اضرب بني تميم وسلم على ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال رجع الاستثناء الى الجملتين الاخيرتين
دون الاولى لتبين الاضراب عنها دون الثانية وعلى ذلك فقس وهذا القول قد جعل المؤلف
الاول علامة بناء على ان تبين الاضراب وظهوره قرينة دالة على اختصاص الاخيرة بالاستثناء وقد
عرفت ان ذلك مما لا نزاع فيه ومع عدم تبينه يحصل الخلاف فيكون عند الاولين ظاهرا في الرد الى

الجمع واختير ايضا يعني ان اصحابنا المتأخرين جعلوه المذهب المختار وحملوا عليه كلام المتقدمين وذلك
لوجوه الاول ان له لا بد كالاستثناء بالمشيئة والشرط لاتحاد المعنى فيهما يعني انه لو لم يعد
الاستثناء الى الجميع لم يعد الشرط والاستثناء بالمشيئة الواقعان بعد جمل للجميع اما الاولى فلاتحاد المعنى
في الاستثناء والشرط وهو كون كل واحد منهما تخصيص بمتصل لا يستقل بنفسه بل لا وجه
لاجله تعالى بوجوب رجوع الاستثناء الى ما يليه الا وهو قائم في الشرط بل قال ابو طالب عليه السلام
في المجزي ان الاستثناء شرط في المعنى لان المستفاد منهما واحد الا ترى انه لا فرق بين قولك اقتلوا
الفساق ان لم يتوبوا وقولك الا من تاب وكذا لا فرق بين ان تعالى اقتلوا المشركين ان لم يدخلوا في
الذمة وان تعالى الا اهل الذمة واما الثانية فلانه لا خلاف في رجوع الشرط والاستثناء بالمشيئة
الى الجميع على ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط
والصفة وغيرها فيجب ان يكون الاستثناء كذلك ما لم يصرف عنه قرينة جريا على الاصل واتباعا
للاستقراء لا قياسا في اللغة قيل يمكن الفرق بين الشرط والاستثناء بان الشرط وان تأخر
فهو مقدم تقديرا لوجوب تقدم الشرط على الجزاء بخلاف الاستثناء قلنا تقديره تقدمه
على ما رجع اليه فلم لا يتعلق الشرط بما يليه ويجب تقدمه عليه ثم ان هذا الفرق على ما فيه
لا يجري في الحال والصفة والظرف وغيرها وهو ظاهر الثاني قوله ولان العاطف يصير
الكلامين كالواحد بيان ذلك ان واو العطف في المتعلقات تقوم مقام واو الجمع في الاسماء
المتماثلات فكما ان الاستثناء في قولك جاء الزيدون من ربيعة ومضر الا الطوال يعود الى الجميع
فكذلك في اكرم ربيعة واستأجر مضر الا الطوال ولا ينقض ذلك بالجملتين المتباينتين
لظهور غرض المتكلم فيهما الحق الاولى الثالث قوله ولاستهجان التكرار للاستثناء عقيب
كل جملة فانك اذا قلت اضرب من سرق الا زيدا كان ذلك قولا مستهجنا ومن زنى الا زيدا ومن
قتل الا زيدا كان ذلك قولا مستهجنا ولو لم يعد الى الجميع لكان التكرار عند قصد الرجوع الى
الجميع غير مستهجن لتعينه طريقا لاداء المقصود واجيب بمنع الاستهجان الا عقيب قرينة
الاتصال ولو سلم فانما يستهجن لما فيه من التطويل مع امكان الاختصار بالاكتفاء بالجمع الرابع
قوله ودفعا للتحكم وذلك لانه صالح للجميع واستعماله فيه كثير فتخصيصه بالبعض تحكم واجيب
بان القرب مرجح فلا تحكم احتج ابو حنيفة واصحابه بان فالولاية القذف لم يرجع الا
فيها الى الجلد اتفاقا وتقريرها ان الاستثناء لو وجب رجوعه الى جميع ما تقدمه من الجمل
المجموع بينها بحرف العطف لرجع الا الذين تابوا في آية القذف الى الجميع لكنه لا يرجع الى الجميع
للاتفاق على عدم سقوط الجلد بالتوبة قلنا ان سلم فلدليل يعني لا نسلم انهم اجمعوا على عدم
رجوع الاستثناء فيها الى الجمل الثلاث جميعا لان المستثنى هو الا الذين تابوا واصلحوا ومن جملة
الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد فيصح صرف الاستثناء
الى الكل ولو سلم الاتفاق بناء على ان المستثنى هو الا الذين تابوا خاصة فلا يلزم من ظهور المرجح
العود اليه دائما بل قد يظهر عنه لدليل وههنا كذلك فان الجلد حق الآدمي فلا يسقط بالتوبة
وانما يسقط باسقاط المستحق قيل في الاحتجاج لهم ثانيا لو قيل علي عشرة الا اربعة الا اثنين
لكان الاثنين للاخيرة وهو الاربعة فيصير استثناء الاثنين من الاربعة فيلزم ثمانية قلنا

اما لم

اما لم يعد الى الاولى وهي العشرة لانه تعذر عوده الى الجميع لان الى الواجب لا يكون مستثنا
منفيا فلو عاد الاثنين الى الجميع لكان مثبتا لاستثنائه من المنفي وهو الاربعة منفيا لاستثنائه
من المثبت وهو العشرة ومعنى الاقرب مرجحا له لاعتماد اللغة للاقرب في غير موضع
تعذر عوده الى الاخير فللاول مثل عشرة الا اثنين الا اثنين ولو
الاثنين فيكون الباقي ستة على انه غير النزاع الا اثنين لاستحالة استثناء الاثنين من
محل النزاع لما عرفت من اشتراط كون الاستثناء بعد جمل معطوف بعضها على بعض وقد اعتذر
بعض الحنفية عن هذا بان الرجوع الى الجميع اولى في المفردات كما تقدم وفي غير المتعاطفة ايضا لان
ما عود على المتصل يعود على المطلق وفيه ان تعذر عوده الى الكل اقوى قرينة صارفة له عن الاولى
ولا نزاع فيما قامت فيه القرائن قيل في الاحتجاج لهم ثالثا كمال الكلام الاول واطلاقه عن
المغيرات معلوم وبعده اي الكمال يرفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه والشك لا يقاوم العلم
قلنا انا في ثبوته ممنوع فلا نسلم العلم بكمال حكم الاول لان تجويز كون الاستثناء للجميع يمنع
قطعا فائدة كان بعض الفضلاء يقول ان عود الاستثناء الى الجميع يلزم منه توارد عوامل
على معمول واحد مع انه يؤدي الى ان يكون المستثنى في الا انه مجرورا ومنصوبا واجيب
بانه من جعل العامل الا كالمبرد والزجاج وابي مالك لا يلزمه شيء من ذلك ومن جعل العامل الجملة
بكمالها كما نص عمرون في الدرر يقول انه حذف في الاستثناء المتقدم له لدلالة الاخر المتأخر
عليه والاحسن في الجواب ما قاله بعض المحققين انه راجع الى الجميع ويكون الجملة الاخيرة
اولى بالعمل فيه ادخالا له في باب تنازع العاملين وقاعدة المعمول واحد على ان سيبويه
والخليل وابن مالك يجوزون ذلك في نحو جاء زيد وذهب عمرو العاقلان وقال الشيباني يحتمل في الآية
عند الاماميين ان يكون منصوبا لان الاستثناء عند السامع يجوز عوده الى الجميع ولا يمكن ان يكون
الاسم معربا باعرابين مختلفين في حالة واحدة لكنه يجب نصبه نظرا الى الاخيرة فيتعين نصبه نظرا
الى ما قبلها وان جاز البدل في غير هذه المادة مسألة وهو يعني الاستثناء من الاثبات نفي
وبالعكس عند اصحابنا والشافعية والجمهور خلافا للحنفية والا لم يكن كلمة لا اله
الا الله في التوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه انما يتم التوحيد باثبات الالهية لله
تعالى ونفيها عما سواه وهو المفروض انه انما يفيد النفي دون الاثبات فلو تكلم بها منكر لوجود
الصانع لما نافت معتقده ولا تم بها اسلامه واجيب بمنع الملازمة فان المخالف انما يقول بان
الاستثناء من الاثبات لا يكون نفيا ولا من النفي اثباتا في النسبة الخارجية لا في النفسية بيان ذلك
ان الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر
فان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من الاثبات او من النفي دلالة
على ان للاستثناء حكما مخالفا لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر ويرد بان
ذلك مبني على اثبات الكلام النفسي وهو باطل ولو سلم لم ينحصر فيما هو العمدة في مأخذ الاحكام
وهو الاثبات العدمي دلالته على النسبة الخارجية ان الاستثناء لا يدل على ان للمستثنى حكما مخالفا
للصدر فلا يكون زيد في اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم الاكرام
وهم لا يقولون به وايضا يقطع ان قول القائل ما قام الا زيد يدل على ثبوت القيام لزيد وانكاره

يكاد يلحق بانكار الضروريات وانما اجمع اهل العربية انه من النفي اثبات وذلك مما لا يحتمل
التاويل قيل في الاحتجاج لمذهب الحنفية قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلوة الا
بوضوء رواه الطبراني في المعجم الكبير والاوسط من حديث عيسى بن سبرة عن ابيه عن جده
مرفوعا فلو كان الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات للزم ثبوت الصلوة بمجرد الوضوء وانه باطل
بالاتفاق قلنا المراد لزم مبالغة فلا يصح ان يكون الحصر فيه حقيقيا وانما يكون من
الحصر الادعائي وذلك لان الوضوء لما كان امرا متوكدا جعلت سائر الشروط بمنزلة العدم
كانه لا شرط لها غيره وايضا لا يخلو اما ان يكون المعنى لا صلوة بوضوء فيكون الجار والمجرور ظرفا
مستقرا والا فان اريد به لا صلوة الا بوضوء فيكون لغوا لافتقار الجار والمجرور الى متعلق وذلك المتعلق
هو المستثنى واما المستثنى منه فعلى الاول مذكور وهو النكرة المنفية وعلى الثاني محذوف
وهو بوجه من الوجوه والاسم مع تحسين لا نسلم ان قولنا لا صلوة الا بوضوء يقتضي
صحة كل صلوة ملتصقة بالوضوء بل لا يقتضي الا صحة صلوة بوضوء في الجملة وكذا في الثاني لا يقتضي
الا ثبوت الصلوة عند الاقتران بالوضوء في الجملة وذلك عند اجتماع الشرائط وما يقال من انا
اذا قلنا بصحة الصلوة الملتصقة بالوضوء لزم عموم الحكم في كل صلوة كذلك لعموم النكرة الموصوفة
بصفة مثل لا اجالس الا رجلا عالما و لا رجلا ولا لما كان الكلام على ان صحة علة الصحة هي الوصف
المذكور وضعيف لان الاول ممنوع فان العربية مما قدح فيه كثير من الافاضل الحنفية وضلل
القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم رجلا
الا عالما انه يبر باكرام رجل واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة
عالمين او اكثر لان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد على ان القائلين بعموم النكرة
الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق والثاني مخصص بما اذا كان الوصف صالحا
للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع وقد استدل الحنفية بقوله عز وجل لا يكلف الله نفسا
الا وسعها فانه لو اقتضى الاثبات لزم ان يكلف كل نفس بجميع وسعها لان وسعها حينئذ
مضاف فكان عاما فيصير المعنى لا يكلف الله نفسا شيئا الا بكل ما يسعها فيها ويكلف
وليس كذلك وليس شيئا لان العموم منتف بالاجماع واصل الاثبات باق في الكل في **واعلم**
ان المشهور من كلام الحنفية ان الاستثناء من الاثبات نفي متفق عليه وانما الخلاف في
العكس والمذكور في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا وانما هو
تكلم بالباقي بعد الاستثناء ومعناه انه اخرج الاستثناء وحكم على الباقي ولا حكم في الكلام على المستثنى
ففي مثل علي عشرة الا ثلثة انما لم يثبت الثلثة بحكم البراءة الاصلية لا بدلالة الكلام وفي مثل ليس علي
الا سبعة انما ثبتت السبعة بحسب العرف وطريق الاشارة لا بحسب دلالة الكلام وكلمة التوحيد يحصل بها
الايمان من المشرك ومن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشارع ويؤولون كلام اهل العربية
انه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم من باب اطلاق الاخص
على الاعم والملزوم على اللازم وفي هذه التاويلات من التعسف ما ترى مع انه ان احتمل اجماع
اهل العربية على كونه من الاثبات نفيا ما ذكروه من التاويل فمن اين لهم تاويل لما اجمعوا عليه
من كونه من النفي اثباتا **مسئلة** في حكم تعدد الاستثناء فنقول اذا توالى مثل جاءني المكيون

الاويشا

الاويشا الا هاشما الا عقيلا او علي عشرة الا تسعة الا ثمانية الا ثلثة الا واحدا فكل تال مستثنى من
متلوه ان امكن وكانت غير متعاطفة كما مثلناه وهذا مذهب المغربي والكسائي وقال
بعض النحاة يرجع المستثنيات كلها الى المذكور اولا ان لم يستغرقه والا بطل ما وقع بعد
اسمين فقال يلزمه ثمانية وثمانون وقال بعضهم باحتمال الامرين فيحمل في الاقرار بالنفي ويلغى
المحتمل وعلى المختار كل وتر من المستثنيات والوتر المستثنى الاول والثالث والخامس وعلى
هذا منفي خارج وكل شفع منها وهو الثاني والرابع والسادس ونحوها مثبت داخل
حيث كان الاستثناء من الموجب كما مثلناه فيكون قد جاءك المكيون غير قريش فهم جميع بني
هاشم الا عقيلا ولم يكن الاقرار بسبعة لانك اخرجت تسعة من العشرة فبقي تسعة وادخلت
معها ثمانية ثم اخرجت منها واحدا فيكون الباقي سبعة وهو بالعكس من غيره اذا كان من
غير اي من غير الموجب فكل وتر مثبت داخل وكل شفع منفي خارج فاذا قلت ما جاءني المكيون
الا قريشا الا هاشما الا عقيلا فقد جاءك من المكيين جميع قريش مع عقيل الا هاشما واذا قلت
ما له علي عشرة الا تسعة الا ثلثة الا واحدا الزمك بالاقرار بثلثة لانك اثبت بالاستثناء الاول تسعة
واخرجت منها ثلثة فبقي ستة وضممت اليها واحدا فيكون الباقي سبعة لانه الا اذا كانت الاستثناء
متعاطفة او لا يمكن من المتلو بان يستغرقه فمن الاول وهو المذكور قبلها مع الاثبات
لرجوع الجميع الى المذكور اولا بان لا يكون مستغرقه له اما المتعاطفة فلان العطف يقتضي
التشريك ولما كان الاستثناء الاول راجعا الى المذكور قبله كان ما بعده كذلك ليحصل فائدة
العطف وذلك حيث يمكن ارجاع الاستثناءات كلها الى المذكور اولا بان لا يستغرقه والا بطل
ما وقع به الاستغراق واما غير المتعاطفة التي لا يمكن فيها ارجاع كل تال الى متلوه فانه
يجب حمل الكلام على الصحة ما امكن فاذا تعذر من المتلو وامكن من المذكور اولا وجب فاذا
قلت علي عشرة الا اثنين الا ثلثة كان اللازم خمسة وهذا مذهب الجمهور وقال الفراء هنا
ايضا ان الوتر وهو الاثنان منفي خارج والشفع وهو الثلثة مثبت داخل فيكون معنى عشرة الا
الا اثنين ثمانية وقولك الا ثلثة ادخال فيزاد على الثمانية فيكون الاقرار باحد عشر وهو في غاية
الضعف لان الاستثناء بعد النفي انما يكون مثبتا اذا كان من ذلك النفي وقولك الا ثلثة لا يمكن ان
يكون من الاثنين فهو من امر من عشرة كما ان الا اثنين منها ومن الثمانية الباقية بعد الاستثناء
الاول وكلاهما مثبتان فيكون الثلثة على التقديرين منفية فيكون الاقرار بخمسة على الوجهين
وان لم يمكن ارجاعها جميعا الى المذكور اولا بان يستغرقه نحو خمسة الا اربعة الا اثنين الا ثلثة كان
الاستثناء الثاني لغوا عند الفراء وامام غيره فاللازم ستة **مسئلة** الغاية نحو
الصيام الى الليل هذا النوع الثاني من انواع المخصص عن المستقل وصيغة الغاية الى وحتى وقيل
غير انها مما يخرج المذكور فلا بد ان يكون ما بعد صيغتها مخالفا لما قبلها والا كانت الغاية
وسطا وخرجت عن كونها غاية وذلك كما في الاية الكريمة في قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب
حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فان الليل غير محل الصوم ومعطي الجزية خارج عن الامر

نفسله واما قوله تعالى وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين فوجوب غسل المرفق والكعب
انما هو لفعله صلى الله عليه وسلم فان افادة الغاية لفصل الحكم على ما قبلها من جهة
الظاهر كما ذكره ابو الحسين وغيره فجاز ان يدل الدليل على خلاف الظاهر او لان
الى بمعنى مع كما قال بعض المفسرين انها كذلك في قوله تعالى ولا تأكلوا
اموالهم الى اموالكم ويكون نقله صلى الله عليه وسلم مؤيدا للدليل الدال على ارادة هذا المعنى او لانه
لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا للشبهة لا بالاصالة كما ان غسل جزء من الرأس يجب تبعا
لوجوب غسل الوجه وفي هذه المسئلة اقوال احدها ان ما بعد الصيغة لا يدخل فيما
قبلها وهذا مذهب الجمهور وان اختلفوا فالاكثر انه محكوم على ما بعدها بنقيض حكم ما
قبلها والاقل انه مسكوت عنه مبني على حكم الاصل وشيء يحقق هذا الخلاف ان شاء الله تعالى
وثانيها انه داخل مطلقا وثالثها انه داخل ان كان من الجنس نحو بعتك الرمان الى
هذه الشجرة والواقع انها رمانه والا فلا وهو المحكي عن المبرد ورابعها يدخل ان
لم يكن معه من نحو بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار وخامسها انه ان
تميز عن ما قبله بمحسوس لم يدخل والا احتمل الامرين وهذا القول عزاه الحويني الى سيبويه والكثر
مثل حروف عزوه اليه وسادسها ان ثمرتها قبله بالحس مثل اتموا الصيام الى الليل كان
حكمه مخالفا لحكم ما قبله وان لم يتميز حسا كان داخلا مثل المرافق فانها لا تنفصل
عن اليد بمفصل محسوس غير مشتبه بما قبله كانفصال الليل عن الصيام وهو اختيار
الامام الرازي وقد يتعدد كل واحد منها اي من الغاية وكل واحد من المتعدد وهو الغيا
وقد يتعدد كل واحد منها ايضا اما جمعا واما بدلا فهذه تسعة اقسام لان المغيا
اما ان يكون متحدا نحو اقتلوا اهل الكتاب او متعددا على جهة الجمع نحو اقتلوا اليهود
والنصارى او متعددا على جهة البدل نحو اقتلوا اليهود او النصارى فهذه ثلاثة
اقسام تجيء مثلها في الغاية نحو حتى يعطوا الجزية حتى يبذلوا الجزية حتى يسلموا
او يعطوا الجزية فاذا جعل كل واحد من اقسام الغاية مع كل واحد من اقسام
المغيا حصلت تسعة اقسام والحكم في ذلك واضح فان مقتضى ما مثلناه وجوب استمرار
القتل للطائفة او للطائفتين او لاحدهما الى ان تحصل الغاية او الغايتان او احدهما
مسئلة الشرط مثل قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وهذا هو
الثالث من انواع المخصص المتصل وهو ما يلزم من عدمه عدم امر مغاير ولا يلزم
على طرده جزء السبب اما اذا كان السبب متعددا فلاحتمال ان يوجد المسبب
بسبب اخر واما اذا كان متحدا فلان المراد باستلزام العدم العدم ان يكون مجرد هذا
مستلزما بالذات لذلك ومعلوم ان جزء السبب المتحد ليس عدم مسببه لمجرد
عدمه بل لعدم السبب بعدم جزئه وهو اقسام ثلاثة عقلي وشرعي ولغوي اما
العقلي فكالحيوة للعلم فان العقل يحكم هو الذي يحكم بتوقف وجود العلم على وجود
الحيوة واما الشرعي فكالطهارة للصلوة فان شرطية الطهارة للصلوة انما تستفاد من
جهة الشرع واما اللغوي فمثل ان علمتم فيهم خيرا من قوله فكاتبوهم الاية لان اهل اللغة

وقول اهل بعض علماء العربية اذ ان كان بلا اداة الا ولا وان كان ... [illegible]

وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه اداة الشرط هو الشرط والمعلق به هو
الجزاء وفائدة الشرط اقتضاء صدر الكلام ليتعلق بنوعه من اول الامر كالاستفهام والقسم وغيرهما
فمن قبل الاداة المقدم جزاء معنى اذ لا تتغير فيه الا لفظا والاخبار عنه وقيل الاكثر
ان دخلت الدار ولهذا اختلف فيه واتفق على اطلاق الجزاء عليه والمراد بالشرط ها
هنا هو اللغوي وهو تعليق امر على امر بان او احدى اخواتها وهو بمعنى اللغوي
انما يستعمل في السبب فان دخول الدار في قولك ان دخلت الدار فانت طالق سبب
للطلاق يستلزم وجوده وجود الطلاق او في شرط ما شبهه وذلك من حيث ان الشرط
يستتبع وجود المشروط وهو الشرط الذي لم يبق للمشروط امر يتوقف عليه سواه
فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجدت الاسباب والشروط كلها وانتفت الموانع فيلزم
وجود المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضيء فهم منه انه لا يتوقف اضاءته
الا على طلوعها ولذلك اي ولانه انما يستعمل في السبب خرج ما لولاه لدخل لغة اي يجب
اللغة ودلالة اللفظ وان لم يدخل في الواقع وبحكم العقل او الشرع فهي نحو اكرم بني تميم
ان دخلوا او وقفت هذا على اولادي ان كانوا علماء لولا الشرط لعم وجوب الاكرام الداخلين
من بني تميم وغير الداخلين ولعم الوقف العالم من الاولاد وغير العالم وقد يتعدد كل واحد
من الشرط والجزاء او يتعدد كل واحد منهما جمعا وبدلا فهذه تسعة اقسام كما في الغاية
نحو ان دخل زيد الدار او الدار والسوق او الدار او السوق فاعطه درهما او دينارا او درهما
او درهما والحكم في ذلك ظاهر فانه ان رتب جزاء على شرطين على الجمع لم يحصل الا عند حصولهما
وان كان على البدل حصل عند احدهما وان رتب جزاءان على شرط حصلا عند حصوله ان كان
على الجمع والا حصل احدهما عنده وعلى هذا اذا قال لزوجتيه ان دخلتما الدار فانتما طالقتان
فدخلت احداهما لا تطلق واحدة منهما وهو المقرر عند اصحابنا والحنفية لان مدخول
كلمة الشرط مجموع اجزائه شرط واحد وكل من اجزاء الجزاء الصالح للجزائية جزاء واحد وهو
الموافق لما تقرر في العلوم العقلية من ان تعدد المقدم لا يقتضي تعدد الشرطية بخلاف
تعدد التالي وللاصل المقرر ان المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وقيل ان الداخلة
تطلق اذ المراد عرفا طلاق كل واحدة بدخولها والفرق شنيع ولكنه غير مسلم وقيل انهما
يطلقان لان الشرط دخولهما بدلا واللفظ لا دلالة فيه على البدلية مسئلة
الصفة وهي النوع الرابع من انواع المخصص المتصل مثل في الغنم السائمة زكوة فان
التقييد بالسائمة يقتضي تخصيصها بوجوب الزكوة فيها ولولا التقييد لعم وجوب السائمة
والمعلوفة وكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلا تحت العام والمراد بالصفة ما اشعر
بمعنى في الموصوف وسواء كان نعتا او حالا او غيرهما وسواء كان مفردا او جملة او شبهها نحو
الزكوة في الشاة سائمة او في شاة سائمة او عند سومها مسئلة بدل البعض وهو النوع الخامس
من انواع المخصص المتصل مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا وهذا النوع ذكره جماعة من العلماء وانكره اخرون بناء على ان المبدل منه في
حكم الطرح فلا يتحقق فيه معنى الاخراج والتخصيص لا بد فيه من الاخراج فيكون التقدير

في الابد ولله الحج على المستطيع وهو مبني على اساس باطل فان السيرافي كان زعم النحويون انه في حكم تنحية الاول وهو المبدل منه ولا يريدون الغاءه وانما مرادهم ان البدل قائم بنفسه وليس تبيينا للاول كتبيين النعت الذي هو تمام المنعوت ومعه كالشيء الواحد وفي كلام الرضي في شرح الكافية ما يزيد ما ذكرناه وضوحا والشرط اذا وقع بعد متعدد فانه للجميع لا الى الاخيرة بالاتفاق فان المنقول عن ابي حنيفة التفرقة بين الاستثناء والشرط فجعل الاول للاخيرة والثاني للجميع والنقل عن ابي حنيفة مختلف فيما عداه اي فيما عدا الشرط مما لم يبين حكمه من المخصصات المتصلة وهي الغاية والصفة وبدل البعض فظاهر اطلاق البيضاوي وغيره ان ابا حنيفة لا يفرق بينها وبين الشرط وروى بعضهم عنه الخلاف فيها كالاستثناء نحو اكرم تميما واعط مضر ان نزلوا بك واكرم العرب والعجم المؤمنين ولا تصلي الحائض ولا تصوم حتى تطهر ووقفت على اولادي واولاد اولادي ارشدهم

مسائل المنفصل

لما فرغ من المخصصات المتصلة اخذ في المنفصلة والمخصص المنفصل هو الذي لا يحتاج في ثبوته الى ذكر العام معه وهو قسمان عقلي وحسي فالعقلي يجئ مثاله والحسي كما في قوله تعالى في الريح المرسلة على عاد تدمر كل شيء فانه مخصوص بالحس لانا نشاهد اشيا كثيرة لا تدميرها كالسموات والجبال والاكثرون يقسمونه الى ثلاثة اقسام فيجعلون السمعي قسما مستقلا ولا شك انه داخل في المحسوس مسألة الجمهور على انه يجوز التخصيص بالعقل وخالف فيه شذوذ من المتكلمين وذلك كقوله تعالى الله خالق كل شيء فعموم لفظه متناول لكل شيء فيتناول ذاته لكونه شيئا من الاشياء مع انه ليس خالقا لها لقضاء ضرورة العقل باستحالة كون القديم مخلوقا فهذا الاحتجاج مبني على ان المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى ان الشيء يطلق على الله تعالى وفيه للمتكلمين مذهبان الصحيح اطلاقه عليه كقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وكقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فانه يتناول بعموم لفظه كل من هو انسان حقيقة لغة والعقل قاض باخراج الصبي والمجنون لكن لا بالضرورة بل بالنظر وذلك للدليل الدال على امتناع تكليفهما قيل في الاحتجاج للمخالف لو كان دليل العقل مخصصا لكان يلزم تأخره والتالي باطل اما الاولى فلان تخصيص الشيء بيان للمراد منه والبيان متأخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين واما الثانية فلان دليل العقل متقدم على الخطاب بالضرورة قلنا اللازم انما هو تأخره متصفا بالبيان ولا بطلان فيه انما الباطل تأخر ذاته وتحقيق ذلك ان يقال قولهم يلزم تأخره ان ارادوا به تأخر ذاته فالاولى ممنوعة وان ارادوا به تأخر كونه مبينا فالثانية ممنوعة وذلك لان دليل العقل وان كان متقدما في ذاته على الخطاب لكنه قبل وروده لا يوصف بكونه مبينا وانما يصير مبينا بعد وروده

مسألة

اتفقت الامة الا فرقة لا يؤبه لهم من الظاهرية على انه يجوز تخصيص الكتاب به احتج الجمهور اما من جهة العقل فلانه يقضي بان القاطع وهو الخاص لقوة دلالته لا يبطل بالمحتمل وهو العام لاحتمال التخصيص فيه ولان العمل بالعام يبطل الخاص بالكلية بخلاف

العكس

العكس واما من جهة النقل فهو انه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع في كتاب الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما استحالة التالي فلانه قد ورد فيه تخصيص عدة الحامل وعدة المطلقة فان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن تخصيص لعموم قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فان قيل لا نسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الاية لجواز ان يكون من السنة قلنا قد قيل انه وقع العلم بان التخصيص انما هو بالاية لا بدليل آخر فمنعه مكابرة مع ان الاصل عدم الغير قالوا لو خصص الكتاب بالكتاب لخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن كونه مبينا والتالي باطل فكذا المقدم اما الاولى فلاستحالة ان يكون الشيء الواحد مبينا ومبينا واما الثانية فللزوم مخالفة قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم اذ التخصيص تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فلزم نقض وقوع ما نطق به القرآن وانه محال الجواب ان ما ذكروه [illegible] لا يقتضيه ان يكون الكتاب مبينا للكتاب لكونه شيئا من الاحتجاج بقوله تعالى لتبين للناس معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء لا يقتضيه ان يكون الكتاب تبيانا للكتاب لكونه شيئا والحق انه صلى الله عليه وآله وسلم المبين بالكتاب والسنة لان الكل وارد على لسانه فكأنه هو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا تعارض ويجوز تخصيص الكتاب بالسنة المعلومة اتفاقا سواء كانت معلومة بالتواتر او بغيره كما قال ابن السمعاني ان محل الخلاف في خبر الآحاد اذا لم يجمعوا على العمل به اما اذا اجمعوا عليه فيجوز التخصيص به بلا خلاف واختلف في السنة الظنية على اقوال منها المنع مطلقا وهذا القول حكاه ابو الخطاب عن بعض الحنابلة ونقله الغزالي في المنخول عن المعتزلة ونقل ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقها ونقل عن طائفة من اهل العراق قالوا ولاجل ذلك منعوا الحكم بالقرعة وبالشاهد واليمين ومنها الجواز مطلقا وهو اختيار ائمتنا عليهم السلام كما صرح به الامامان ابو طالب والمنصور بالله عبد الله بن حمزة وعليه الجمهور ونقله الآمدي وابن الحاجب عن الائمة الاربعة لكن الاطلاق مقيد عند الحنفية بالمشهور واما بغيره فيكون بعد التخصيص بمتصل او منفصل لا بعد النسخ ومنها انه يقبل بالجواز ان خص التخصيص بقطعي عقلي او نقلي متصل او منفصل وهو لعيسى بن ابان واتباعه وهذا ابناء على ما تقدم له من ان العام بعد التخصيص لا يكون حجة بل يصير مجملا لانه اذا اخرج شيء عن الباقي بخبر الواحد كان تحكما عليه بعد حكم العام خارجا عن الاجمال ومنها انه يقبل بالجواز بعد التخصيص بمنفصل قطعي او لا كالمشهور والا فلا جواز وهذا القول عزاه المتأخرون من الحنفية والشافعية الى الشيخ ابي الحسن الكرخي وروى ابو طالب عنه في المجزي موافقة الجمهور لنا اجماع السلف من الصحابة والتابعين على التخصيص للكتاب بالآحاد فمن ذلك قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم يدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها فخص بما رواه الجماعة عن ابي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان ينكح المرأة على عمتها او خالتها وللبخاري مثله عن جابر ومن ذلك آيات المواريث فانها مخصوصة بما جاء في السنة من موانع الارث فمن

ذلك ما رواه النسائي والترمذي وابن ماجه والدارقطني والبيهقي عن ابي هريرة مرفوعا
القاتل لا يرث ورواه ابو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا
بلفظ لا يرث القاتل شيئا وفي رواية ليس للقاتل ميراث * ومن ذلك حديث لا يرث الكافر
المسلم ولا المسلم الكافر متفق عليه * ومن ذلك قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى الحر
بالحر فانه يقتضي قتل الوالد بولده والمسلم بالكافر فخص ذلك بقوله صلعم لا يقتل الوالد
بالولد اخرجه ابن ماجه عن عمر بن الخطاب * وعن ابن عباس نحوه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
لا يقتل مسلم بكافر رواه احمد والترمذي وابن ماجه عن ابن عمرو * واعترض بانهم ان
كانوا اجمعوا فالمخصص هو الاجماع لا خبر الواحد وان لم يجمعوا فلا دليل اذ الدليل
انما كان هو الاجماع والفرض عدمه * واجيب بان اجماعهم لم يكن على تخصيص تلك
العمومات مطلقا ليكون المخصص هو الاجماع بل كان على تخصيص الآيات بالاخبار
والاجماع دليل عليه قيل في الاحتجاج للمانعين مطلقا رد عمر خبر فاطمة بنت
قيس روى مسلم عن الشعبي انه حدث بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلعم
لم يجعل لها سكنى ولا نفقة فاخذ الاسود بن يزيد كفا من حصا فحصبه به وقال ويلك
تحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري
احفظت ام نسيت * وزاد الترمذي في روايته وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة
ولم يرو عن احد من الصحابة انكاره فلو كان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائزا لما
رد عمر حديثها المخصص لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم
باخراج المبتوت طلاقها من عموم المطلقات لان زوجها ابا عمرو بن حفص بن المغيرة
كان قد بت طلاقها ولكان سكوتا عليه وقيل ايضا في الاحتجاج للمانعين تخصيص الكتاب
بخبر الواحد يستلزم ترك العلم بالظن لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فيلزم
ترك القطعي بالظني وايضا يستلزم جواز المعارضة بين القطعي والظني لانه اذا جاز ترك
الاول بالثاني فبالاولى ان يتعارضا وايضا يستلزم جواز النسخ للمعلوم بالمظنون لمثل
ذلك * ولان النسخ ايضا تخصيص في الازمان والكل معلوم البطلان قلنا اما الاول وهو
رد عمر لخبر فاطمة بنت قيس فانما هو للتردد منه في حفظها لما امرها النبي صلعم
ولذلك قال لا ندري احفظت ام نسيت فعلل الرد بالتردد في حفظها ونسيانها لا
لكونه خبر واحد على انه يحتمل انما رد خبرها لكونه ناسخا للآية لتراخيه لا مخصصا
والناسخ لا بد ان يكون في قوة المنسوخ كما يجيء ان شاء الله تعالى واما الثاني فلا نسلم لان
العام ظني الدلالة في الغالب لكثرة التخصيص في عموماتها فليس اللازم الا ترك
الظني بالظني واما الثالث فممنوع الملازمة وحينئذ لا تعارض بينهما لعدم التساوي
وانما جاز ان يكون الآحادي مخصصا للكتاب لانه مبين للمراد من العموم غير رافع لشيء
منه ولا معارض واما الرابع فممنوع الملازمة ايضا فقال لا يلزم نسخ للاجماع الفارق
بينهما فانهم اتفقوا على ان الكتاب لا ينسخه السنة غير متواترة نقل الاجماع السيد
ابو طالب وابو عبد الله وابو الحسين البصريان والقاضي ابو بكر الباقلاني وفي المجزي

ان الفرق

ان الفرق بالاجماع جواب الاصوليين قاطبة قال ابو طالب ولولاه لكنا نجوز النسخ
به كما نجوز التخصيص ولهذا ذهب الشيخ ابو عبد الله البصري الى ان النسخ به كان جائزا
في صدر الاسلام ثم وقع الاجماع من بعد على المنع منه واستدل بقصة اهل قباء ثم
تحولوا في حال صلاتهم الى جهة الكعبة حين وصل اليهم خبر نسخ القبلة وهو من اخبار
الآحاد * وتأوله ابو طالب بانهم كانوا قد علموا وقوع النسخ جملة ولم يعلموا تاريخه فعلمهم
بالآحادي ليس نسخا للمعلوم بالمظنون وانما هو اثبات لتاريخ النسخ المعلوم وهو بالآحاد
جائز وقد اومى اليها الشافعي ومنهم من فرق بين التخصيص والنسخ بان التخصيص اهون
لان النسخ يرفع الحكم دونه ولا يلزم من تأثير الشيء الاضعف بتأثيره في الاقوى
الآخران وهما ابن ابان والكرخي بان العام ان لم يخص بقطعي او بدليل منفصل
قطعي في تناول افراده لم يضعف بالتجوز اي بالصرف عن الحقيقة الى المجاز اما اذا
خص بقطعي كما ذهب اليه ابن ابان او بمنفصل كما ذهب اليه الكرخي صار العام ظني
الدلالة بالنسبة الى الآحاد بخلاف ما اذا خص بمتصل فان ذلك عند الكرخي لا يصير العام
مجازا في الباقي كما تقدم فيبقى دلالته على بقية الافراد قطعية فلا يجوز تخصيص شيء منها
بخبر الآحاد كما اذا لم يخص بشيء اصلا والجواب ان [illegible] ما سبق وهو منع كون العام
قطعيا في تناول افراده لاحتماله التخصيص بالنسبة الى اي واحد منها قدر سواء كان
قد خص بقطعي ومنفصل او لم يخص ويجوز تخصيص الكتاب بالاجماع اجماعا كآية القذف
وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الى قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة فان عموم الموصول
يوجب الثمانين للحر والعبد فخص بالاجماع على تنصيف الجلد في حق العبد كالامة المنصوص
عليها بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقياس العبد عليها مستند
الاجماع * ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا
الى ذكر الله فانه يعم النساء والعبيد وخصوا بالاجماع وهو يعني التخصيص بالاجماع ليس لان
الاجماع قطعا لتراخيه لانه في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم محال وانما هو لتضمن المخصص
وهو مستند الاجماع والمخصص في التحقيق هو المستند * فان قيل سند الاجماع قد يكون
قياسا كما مر وفي التخصيص بالقياس مقال كما يجيء قلنا المقال في قياس لم ينعقد عليه اجماع
على ان مانع التخصيص بالقياس يخصص الاجماع المخصص بكون مستنده نصا صريحا وهذا
كتضمن العمل خلاف النص للناسخ يعني كما ان عمل اهل الاجماع بخلاف ما هو نص في
حكم من غير عموم يتضمن النسخ ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه لامتناع عمل اهل
الاجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له ولاجل هذا حكم على ان الاجماع لا يكون
ناسخا وانما الناسخ ما يتضمنه واطلاقهم القول بان الاجماع ليس يصلح مخصصا ولا ناسخا
بل مجرد اصطلاح مبني على ان النسخ لا يكون الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون
بغيره من العقل والحس وغيرهما واما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ والتخصيص
في الظاهر بالاجماع وفي التحقيق بالمتضمن مسئلة ويجوز تخصيص السنة
بها اي بالسنة عند الجمهور والمخالف في ذلك اقل قليل والتفصيل ان السنة العامة اما

متواتره او احاد ىدو المخصصه كذلك فالمسايل اربع الاولى تخصيص السنه المتواتره بمثلها وقد روى عن داود القول بمعارضتهما الثانيه تخصيص المتواتره بالاحاد كما صرح به القاضي ابوبكر في التقريب والجويني في البرهان والبيضاوي في المنهاج وغيرهم الثالثه تخصيص الاحادي بالمتواتر وهو قليل الوجود الرابعه تخصيص الاحاد بالاحاد وهو كثير جدا وانا حكم الجمهور بجوازه في الاربع المسايل جميعا اما في الثالثه فلما تقدم في تخصيص الكتاب بالاحاد واما في البواقي فلوجهين للوقوع ولئلا يبطل القاطع بالمحتمل اما الوجه الاول فتقريره ان يقال لو لم يجز تخصيص السنه بالسنه لم يقع لكنه وقع اما الشرطيه فظاهره واما الاستثنا به فلان قوله صلى الله عليه واله وسلم فيما سقت السما العشر رواه ابوداود والنساى عن ابن عمر مخصوص بقوله صلى الله عليه واله وسلم ليس فيما دون خمسه اوسق صدقه متفق عليه من حديث ابي سعيد الخدري وهو في السنه اكثر من ان يحصى واما الوجه الثاني فكما تقدم قالوا قال تعالى في حق الكتاب تبيانا لكل شي فلو بينت السنه لما صدق العموم لاستحاله ان يكون مبينا له مبينا والجواب مع تسليم استحاله ان يكون الشي مبينا بشيين اذ قد منع استحا اجماع المبينات بناء على انها معرفات لا موثرات ان قوله تعالى تبيانا لكل شي معارض بلتبين للناس في قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم الى اخره اي ماسبق وهو قوله والحق ان المبين بالكتاب والسنه وقد عرفت تقريره على انه يمكن الجمع بين الايتين بان يكون الثانيه مخصصه للاولى ويجوز تخصيص السنه متواتره كانت او احاد بالكتاب والاجماع عند الجمهور لئلا يبطل القاطع الى اخره كما تقدم ولقوله تعالى تبيانا لكل شي وخالف في ذلك شرذمه محتجين بقوله لتبين للناس وهذا قد مر تقريرا وجوابا مستوفى ويجوز التخصيص بالمفهوم عند معتبره سوا فيه مفهوم الموافقه والمخالفه وذكروا فيه مثالا لمفهوم المخالفه فقط وهو قوله مثل في الانعام زكوه في السايمه زكوه لانه لا اضعف فاذا صح التخصيص بالاضعف فبالاقوى اولى ومن امثله التخصيص بمفهوم الموافقه قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان مفهومه ان لا يوذيهما بحبس ولا غيره مخصص لعموم قوله صلى الله عليه واله وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه ابوداود والنساى وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقي من روايه عمرو بن الشريد عن ابيه وقال الحاكم صحيح الاسناد واللي المطل والمراد بحل عرضه ان يقول غريمه ظلمني وبعقوبته الحبس ونحوه ولذلك ذهب اصحابنا ونقل عن كثير من الشافعيه كالرافعي والبغوي والنووي ان الوالد لا يحبس في دين ولده ومن امثله التخصيص بمفهوم المخالفه قوله صلى الله عليه واله وسلم اذا بلغ الما قلتين لم يحمل الخبث رواه الاربعه خص بمفهومه قوله صلى الله عليه واله وسلم الما لا ينجسه شي رواه ابوداود والترمذي والنساى عن ابي سعيد الخدري فان منطوق الثاني وهو عدم تنجيس الما قليله وكثيره من النجاسات خصصه مفهوم الاول بالكثير وهو القلتان فما فوقهما لدلاله الشرط على انه اذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث وهذا يجوز

مثال

مثال ذلك ان حديث القلتين ضعفه ابوداود مع انه يحتمل ان يراد لا يحتمل الخبث فيكون التخصيص بالمنطوق لا بالمفهوم عند من يعتبره فحديث القلتين صحيح على الدليلين لانه دليل شرعي عارض مثله فلا يعدل الى اطراح احدهما مع امكان العمل بهما ولو كانا مختلفين قوه وضعفا كما خصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد ويجوز تخصيص العموم بفعله عليه السلام عند اكثر القايلين بكون فعله حجه وقال الكرخي وابن برهان ومن وافقهما انه لا يجوز واعلم ان العام اما ان يكون عاما للامه وللرسول صلى الله عليه واله وسلم او عاما للامه دونه صلى الله عليه واله وسلم ان كان الثاني ففعله لا يكون تخصيصا له عن العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبه الى الامه ففيه الاقسام والمذاهب الاتيه وان كان الاول كما لو قال الوصال او استقبال القبله عند قضا الحاجه او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل شيا من هذه الاشيا التي حرمها فلا خلاف في ان فعله يكون مخصصا للعموم بالنسبه اليه واما بالنسبه الى الامه فلا يخلو اما ان يجب اتباع الامه له في ذلك الفعل اولا فعلى الثاني يكون تخصيصا له دون الامه فان وجب الاتباع وهو الاول فاما ان يجب بدليل خاص لذلك الفعل او بدليل عام فبالخاص كما لو قال اولا لا يحل لاحد ان يصلي مكشوف الراس ثم صلى كذلك فهذا الفعل نسخ لحكم العام المتقدم لارتفاعه عن الكل اما بالنسبه اليه فظاهر واما بالنسبه الى الامه فلوجوب التاسي به بدليل خاص لهذا الفعل وهو صلوا كما رايتموني اصلي ولكنه لا يجوز الا بشرطه وهو وجوب تراخيه مده نسخ العمل بالمنسوخ كما سبق وكما سياتي ان شا الله تعالى وان وجب الاتباع له صلى الله عليه واله وسلم في فعله المخالف حكمه لحكم العموم بالعام اي بالدليل العام لوجوب الاتباع له صلى الله عليه واله وسلم في ذلك الفعل وغيره مثل خذوا عني مناسككم اي عامل وقد واصل بعد تحريمه على الكل فانه على المختار يكون هذا العام القايل بوجوب المتابعه مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم ذكره وهو في مثالنا لا وصال في الصوم وذلك للجمع بين العمومين ولو من وجه فانه اولى من ابطال احدهما بالكليه فانا لو عملنا بدليل الاتباع العام وهو خذوا الحديث لبطل قوله لا وصال في الصوم بالكليه بخلاف العكس وهو ظاهر وذهب قوم الى ان العمل بموافق الفعل اولى من المخالف لخصوص الفعل فكان اقوى واليه اشار بقوله قيل الفعل اولى لخصوصه قلنا الكلام في العمومين لا في الفعل والعام المعارض له لان الفعل لا دلاله له في نفسه على لزوم الحكم في حق الامه وانما استفاد ذلك من دليل الاتباع والمفروض ان الاول اخص وهو اعم فان قيل الدليل المجموع دليل الاتباع مع الفعل وهو اخص قلنا لا نسلم ان للفعل دلاله على التاسي بوجه بل الدال هو العام وحده وان سلم ان له دخلا في الدلاله فلا نسلم ان المجموع اخص غايته المساواه فانه يستفاد من وصاله صلى الله عليه واله وسلم مع دليل التاسي العام عموم الجواز كما يستفاد من قوله الوصال حرام على كل مسلم التحريم وحينيذ ان عمل بالقول المخالف لم يبطل الفعل وهو ظاهر ولا دليل التاسي بالكليه وان عمل بالموافق للفعل معه لزم الابطال للقول المخالف بالكليه والاعمال اولى من الاهمال ويجوز تخصيص العام بتقريره صلى الله عليه واله

مع تكامل شرائطه فاذا فرض واحد من المكلفين على خلاف مقتضى العام كان مخصصًا له
عند الاكثرين خلافا لطائفة شاذة وشبهتهم ان التقرير لا صيغة له فلا يعارض ما له صيغة
وهو العموم وجوابها ان التقرير وان لم يكن له صيغة لكنه في دلالته على جواز الفعل
للفاعل اقوى من دلالة العموم على نفيه عنه وان كان له صيغة نظرا الى ان تطرق الخطا
الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابعد من تطرق التخصيص الى العام وعلى فرض التساوي
يكون التخصيص اولى جمعا بين الادلة واذا ثبت الجواز في حق ذلك الواحد فان ثبت
معنى هو العلة لتقريره الحق به مشاركه في ذلك المعنى اما بالقياس واما بنحو حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة ان ثبت وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في خطبة حجة الوداع هل بلغت
قالوا نعم قال فليبلغ الشاهد منكم الغائب فرب مبلغ اوعى من سامع هذا
حديث صحيح متفق عليه وان لم يثبت معنى موجب للتقرير فالمختار انه لا يتعدى الى غير
الفاعل لتعذر دليل التعدي اما بالقياس فلعدم الجامع كما هو المفروض واما الحديث
فلانا لو عممناه لبطل العام بالكلية بخلاف ما لو خصصنا الحديث فالتخصيص هو الاولى
جمعا بين الادلة وهذا ما اردنا بقوله والا لبطل العام ويجوز التخصيص بالقياس
عند ائمتنا عليهم السلام والجمهور ونقل عن الفقهاء الاربعة والاشعري وابي هاشم
في قوله الاخير وابي الحسين والامام الرازي والامدي ورواه ابو طالب عن الشيخ ابي الحسن
الكرخي فتخصص عمومات الكتاب والسنة في الاحكام التي يعمل فيها بالقياس وقيل لا يجوز
التخصيص بالقياس اصلا وهو راي الجبائي واليه كان يذهب ابو هاشم اولا ورواه ابو
طالب عن بعض الفقهاء ونقله القاضي ابو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلمين منهم ابن مجاهد
من الشافعية وقيل بالوقف وهو مذهب الجويني والباقلاني وقيل محل اجتهاد
فيعمل بالارجح من الظن الحاصل بالعام والحاصل بالقياس ان كان ثمة تفاوت والا فالوقف
وهو مذهب الغزالي وبه قال الامام يحيى بن حمزة وقيل يجوز التخصيص بالجلي من
القياس لا بالخفي وهو قول جماعة من الشافعية واختلفوا في تفسيرهما فقيل الجلي قياس
العلة والخفي قياس الشبه وقال الاصطخري الجلي ما لو قضى القاضي بخلافه لنقض قضاؤه
والخفي بخلافه وقيل ان الجلي مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليله
بما يدهش العقل عن اتمام الفكر فيتعدى الى الجائع والحاقن وقيل يجوز التخصيص
بالقياس ان كان العام مخصصا كما سبق في تخصيص الكتاب بالسنة الظنية فابن ابان
يجوزه اذا خص بالقطعي سواء كان عقليا او نقليا متصلا او منفصلا والكرخي ان صحت الرواية
عنه يجوزه اذا خص بمنفصل قطعي في رواية او ظني [illegible] في اخرى وقول ابن ابان
والكرخي مبني على ان العام المخصص بالمنفصل كما روي عن الكرخي او مطلقا كما روي عن
ابن ابان مجاز ومتى صار مجازا صارت دلالته مظنونة وان كان مقطوع المتن فيخصص
بالقياس واعلم ان ابن برهان نقل عن اصحاب ابي حنيفة في وجيزه مثل كلام ابن
ابان واختاره الفناري في فصول البدائع لمذهب اصحابه الحنفية وقال انه مختار كثير
من مشائخهم **قلت** الا انهم لا يسمون المتصل مخصصا ويجوزون تخصيص الكتاب

قولهم
بالخبر المشهور مخصص نعارض قولهم ابن ابان وقيل يجوز ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا
من ذلك العموم بنص والا فلا وقيل يجوز ان ثبتت علية العلة بنص او اجماع او كان الاصل
المقيس عليه مخرجا من العموم بنص والا فالقرائن هي المعتبرة في احاد الوقائع فان ظهر
ترجيح خاص بالقياس عمل به والا فالعموم هو المعمول به وهذا مختار ابن الحاجب قال الزركشي
ولكنه ايل الى اتباع ارجح الظنين فان تساويا فالوقف وهو راي الغزالي فتامله في راي ابن الحاجب
ترجيحا المختاره لانه اي القياس اذا كان كذلك اي ثبتت عليته بنص او اجماع او كان الاصل مخرجا
بالنص كان في القوة كالنص الخاص فجاز التخصيص به جمعا بين الادلة واما القياس الذي
ليس كذلك فلا يخصص العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص به ورد ما ذكره من انه يعمل
بالقياسات في بعض الصور دون بعض بلزوم الابطال الدليل مع اعتباره بالادلة الاتية
في القياس ان شاء الله تعالى وتقديم الاضعف على الاقوى انما لا يجوز عند ابطال الاقوى وههنا
ليس كذلك وانما هو اعمال لهما ولا ابطال لشيء منهما ولا يقال قد يبطل العام في محل التخصيص بالكلية
فيكون قد بطل الاقوى بالاضعف لانا نقول المراد من ابطال الاقوى بالكلية الا الغاء معمولا به في
بعض الصور وهذا كالآحاد فانه قد ثبت جواز تخصيص الكتاب به وكذلك المفهوم فقد ثبت
انه يخصص منطوق الكتاب والسنة ولو امتنع التخصيص بالقياس لكونه اضعف لامتنع تخصيص
الكتاب بالسنة ومنطوق الكتاب والسنة بمفهومهما لكونهما اضعف والسر في ذلك ان التخصيص
للبيان لا للابطال فجاز بالاضعف ومن هذا الرد وما سبق يؤخذ هذه الاقوال
وشبهها وما عليها من الاجوبة اما القائلون بالجواز مطلقا فحجتهم ما ذكر من انه لو لم يجز
التخصيص بالقياس للزم الابطال لدليل مع اعتباره واما المانعون مطلقا فيؤخذ لهم مما
تقدم في تخصيص الكتاب بخبر الواحد من انه يستلزم ترك العلم بالظن وجواز المعارضة
والنسخ والجواب الجواب واما الواقفون والقائلون بانها اجتهاد فيما تقدم من ان العام قطعي
الدلالة واذا كان العام ظنيا والقياس ظنيا تعارضا فيجب الوقف او الاجتهاد والجواب ان
الجمع بين الادلة اذا امكن واجب كما تقدم واما القائل بجواز التخصيص بالجلي خاصة فحجته
مثل ما ذكره ابن الحاجب فيقال ان الجلي يقويه كالنص واما القائل بجوازه ان كان العام
مخصصا فمثل ما تقدم من انه مع التخصيص يضعف لصيرورته مجازا في الباقي فجاز
بالقياس ومثله القائل بجوازه ان كان الاصل مخرجا والجواب ما سبق **مسئلة**
فيما ادخل في المخصصات المنفصلة والمختار انها ليست منها فمنها مذاهب الصحابة
والمختار انه لا يجوز بمذهب الصحابي مطلقا وهو قول ائمتنا والجمهور وقيل انه
يجوز التخصيص به مطلقا وهو مذهب الحنفية والحنابلة وقيل انه يجوز التخصيص به
ان كان الصحابي بخلاف العام هو الراوي وهذا ما اعتمد عليه في فصول البدائع وصححه
لمذهب الحنفية ومن امثلة المسئلة ما روي ان ابن عباس روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
من بدل دينه فاقتلوه وكان يذهب الى ان المرتدة لا تقتل ومن امثلتها حديث لا يحتكر
الا خاطئ رواه مسلم من حديث سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم

وكان سعيد يحتكر الزيت فقيل له فقال ان معمرا راوي الحديث كان يحتكر فمن خصص بحرم
الاحتكار **قلنا** مذهب الصحابي ليس بحجة والعموم حجة فلا يجوز تخصيص هذا بذاك والا
كان تركا للدليل لغير دليل وانه غير جائز. قالوا مخالفة الصحابي يستلزم دليلا والا لوجب
تفسيقه بالمخالفة وهو خلاف الاجماع فيعتبر ذلك الدليل وان لم يكن معروفا بعينه ويخصص
به جمعا بين الدليلين والجواب ان **استلزام المخالفة** من الصحابي للعام **دليلا** انما هو في
ظنه وما ظنه مجتهد دليلا لا يكون دليلا على مجتهد اخر ما لم يعلم بعينه مع وجه دلالته
فلا يجوز ان **يتبع** ذلك المجتهد فيما اعتبره ويخصص به لانه تقليد من مجتهد ومنها العادة
واعلم والمختار انه لا يجوز التخصيص **بالعادة** وهو مذهب الاكثرين خلافا للحنفية
ان العادة اما ان يكون جارية باطلاق لفظ على بعض افراد العام الدال عليها لغة كان
يكون عرفهم اطلاق الطعام على البر مثلا ثم يأتي النهي عن بيع الطعام بالطعام واما ان
يكون باستمرار فعل شي كان يستمر عرفهم بتناول البر دون سائر المطعومات ثم يأتي النهي
المذكور والقسم الاول لا نزاع في انه يعمل فيه بالعادة لانه في الحقيقة من تقديم الحقيقة العرفية
على اللغوية والثاني محل النزاع فيكون العام منصرفا عند الحنفية الى المعتاد فقط واما
عند الجمهور فهو على عمومه فيه وفي غيره غايته ان يتفاوت دلالة العام في المعتاد وغيره
كما يتفاوت دلالة ما ورد على سبب خاص في السبب وغيره فيحصل من هذا ان النزاع انما
هو في العادة الفعلية دون العادة القولية والقولية هي المرادة في الايمان دون الفعلية
فمن حلف من اكل اللحم انما يحنث بلحم السمك لانه يتبادر من اطلاق اللحم المعتاد ولا يتصرف
الى غيره الا بقرينة فكان غلبة العادة هنا مستتبعة لغلبة الاسم بخلاف من حلف من الخبز
في بلد لا يعتاد فيه الا تناول خبز الارز فانه يحنث بغيره وهكذا من حلف من الذرة في بلد
لا يعتاد فيها الا تناول الصفراء فانه يحنث بالبيضاء لعدم استتباع العادة لغلبة الاسم وانما
اختير عدم التخصيص بالعادة **لعدم حجيتها** فان العادة في التناول لا تصلح دليلا على نقل
اللفظ من العموم الى الخصوص بخلافها في غلبة الاسم وما لا يصلح دليلا لا يبطل به الدليل
قيل في حجة المخالف التخصيص للعام بالعادة الفعلية **كالتخصيص** له **بالعرف** اي كما
يخصص لفظ الدابة بذوات الاربع بعد كونه في اللغة لما يدب وكما يخصص النقد بالنقد
الغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد **قلنا ممنوع** ولا نسلم ان التخصيص بالعادة
كالتخصيص بالعرف لوجود الفارق بينهما فان التخصيص بالعرف انما كان لغلبة الاسم في
الخاص عرفا بخلاف ما نحن فيه فان العادة غالبة في تناوله لا في غلبة الاسم عليه اذ المفروض
ذلك ولو فرضنا غلبة لفظ الطعام على البر في عرف المخاطبين كما غلب استعمال الدابة في
ذوات الاربع في العرف العام لاختص الحكم بالبر في قوله حرمت الربو في الطعام لوجوب
تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما هو المفهوم من لغتهم بل لو غلب استعمال لفظ الطعام
في غير المعتاد لخرج المعتاد المتناول عن حكم التحريم واختص التحريم بغير المعتاد تناوله
فثبت ان المخصص انما هو غلبة الاسم لا غلبة العادة فافترقا **قيل** في الاحتجاج لهم ثانيا

لانهم

لانهم من عنو اشترى لحما **علم المعتاد** في البلد فلولم تكن العادة مخصصة لم يفهم
المعتاد بخصوصه لكنه فهم فعلم ان غلبة العادة تستلزم غلبة العبارة **قلنا** ذلك خارج عن محل
النزاع لان لحما **مطلق** لا عام والمطلق انما يدل على واحد من الجنس غير معين **فجاز** فيه ان
يكون العادة **معينة للمراد** من المطلق الشائع في جنسه **قيل** في الرد على هذا الجواب كما يفهم
من المطلق في مثل اشتر اللحم المقيد الذي هو المعتاد فالعام في مثل **لا تشتر لحما كذلك** يعني
انه يفهم منه الخاص الذي هو المعتاد فقد اوجبت العادة مخالفة الظاهر في العموم كما هو
هو المطلوب **قلنا** نحن انما جوزنا ان يكون العادة معينة ولم يجوز ان يكون مقيدة ولا
مخصصة وتحقيق ذلك ان الامر اذا تعلق بالمطلق يكون تحقيقه بجزئي مطابق للماهية الكلية
لان المطلق ممتنع الوجود في الخارج عقلا كما سبق ذكره فكان العقل حاكما بانه لم يرد به الا مقيد
مخصوص فكانت العادة معينة للتقييد العقلية بخلاف ما اذا تعلق بالعام فان العقل لا
يحكم بان المراد بالعموم الخصوص لامكان وجود العموم في الخارج فلا يكون العادة مقيدة ولا
واذا ثبت هذا المطلق المقيد بالعقل المعين تقييده بالعادة فاذا **ورد النهي** فيه **على مطلق**
مقيد بالعقل **معين المراد** بالعادة لا على مطلق المطلق والنهي اذا ورد على مقيد توجه في
الغالب الى القيد ولعلك اذا تدبرت ما سبق من تحرير محل النزاع عرفت ان هذا الاحتجاج
من اصله غير واقع في موضع الخلاف لان غلبة العادة هنا قد استتبعت غلبة العبارة
ولا نسلم ان استتباعها في موضع يستلزم استتباعها في كل موضع كما ذكرناه فيمن حلف من الخبز
او الذرة فكان غنيا من هذا التطويل ولكنه اتبع فيه اثر مختصر المنتهى وشروحه **و** منها
انه **لا يوافق العام** وهو ان يحكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط الا يكون للخاص
مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره من افراد العام كما اذا قيل في الغنم زكوة في الغنم
السائمة زكوة وانما ترك التقييد بهذا الشرط اعتمادا على ما سبق وما يأتي من جواب شبهة
المخالف وعدم التخصيص بموافق العام هو قول الجمهور خلافا لما يحكى عن ابي ثور من اصحاب
الشافعي وقد مثل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما رواه مسلم عن ابن عباس اذا دبغ
الاهاب فقد طهر وما جاء في الصحيحين من حديث ابن عباس ان النبي صلعم مر بشاة ميتة
فقال هلا استمتعتم باهابها فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها
ومثله ما رواه مسلم عن ابن عباس عن ميمونة ان النبي صلعم مر بشاة لمولاة ميمونة
ماتت فقال الا اخذوا اهابها فدبغوه واستمتعوا به فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال
رسول الله انما حرم اكلها ووجه التمثيل ان الحديث الثاني فيه بعض العام والحكم عليه بمثل
حكمه فلا يخصص عند الاكثرين قال القفال كان الخاص ورد فيه خبران خبر يشمله
وغيره وخبر يخصه وخص ابو ثور تطهير الدبغ بجلد الماكول لحديث الشاة الميتة وشاة
مولاة ميمونة ومن امثلة المسئلة حديث الطعام بالطعام مثلا بمثل وفي حديث اخر البر
بالبر ووجه ما اختاره الاكثرون انه لا منافاة بين العام والخاص فوجب العمل بهما من كل
وجه فيجب المصير الى العمل بهما من وجه واذا لم يتعارضا لم يصدر يجب العمل بهما من كل

وجه من غير تخصيص عملا بالمقتضى السالم عن المعارض قيل في احتجاج المخالف قد ذكرتم
ان المفهوم يخصص العموم فيجب ان يخصص موافق العام بالمفهوم لان مفهوم الخاص
نفي الحكم عن سائر صور العام فوجب ان يخصصه قلنا ما ذكرناه من ان المفهوم يخصص
العموم مخصوص بما اذا كان للخاص مفهوم معمول به وهو غير مفهوم اللقب لانه غير معتبر
كما يجي ان شاء الله تعالى والحاصل ان الخلاف في هذه المسئلة فرع الخلاف في مفهوم اللقب
فمن اثبته خصص به ومن نفاه لم يخصص به ومنها انه لا يجوز تخصيص العام بعود ضمير
خاص اليه وفاقا للاكثرين من اصحابنا والشافعية وهو الذي اختاره القاضي عبد الجبار
والغزالي والامدي وابن الحاجب والبيضاوي واختاره في فصول البدايع للحنفية
وقيل ان مثل ذلك يخصص العموم وهو مذهب الكثير من الحنفية بالمفهوم وقيل بالوقف وهو
مذهب ابي الحسين البصري والجويني والرازي وابن الملاحمي وغيرهم مثال ذلك قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن فالضمير
في بردهن للرجعيات دون البوائن فلا يوجب تخصيص الحكم السابق بالرجعيات بل
يعم المطلقات لنا ان لفظ المطلقات وضمير جمع المؤنث لفظان عامان نظرا الى
ظاهرهما ومقتضى الاول اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى الثاني عوده الى كل ما
تقدم اذ لا اولوية للعود الى بعض دون بعض وقد قام دليل على مخالفة احدهما لظاهره
وخروجه عن حقيقته وهو الضمير بتخصيصه ببعض المذكور سابقا واذا كان كذلك فلا
يلزم من تخصيص احدهما تخصيص الاخر اذ لا يلزم من مخالفته ظاهره مخالفة ظاهر
الاخر بل الواجب ان يجري على ظاهره الى ان يقوم دليل التخصيص قال المخصصون
يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم مرجع الضمير مخالفة الضمير لمرجعه وانه باطل
واجيب بان لزوم مخالفة المرجع معارض بلزوم مخالفة الظاهر وتقرير المعارضة
ان يقال لو خصص الاول وهو المطلقات في الاية للزم مخالفة ظاهره لانه للعموم واذا
تعارضا وجب الترجيح وهو مفقود كما سيأتي قال الواقفون ظاهر العموم المتقدم
يقتضي الرجوع الى جميع ما تقدم فليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الضمير
باولى من التمسك بظاهر الضمير والعدول عن ظاهر العموم فكان التمسك باحدهما تحكما
فوجب الوقف واجيب بانه لا تحكم لانه ممنوع لان الظاهر اقوى في دلالته من الضمير
لتوقف الثاني على الاول من غير عكس واذا كانت دلالته اقوى كان عدم مخالفته احرى
واعلم انه قد يعبر عن هذه المسئلة بما هو اعم من عود الضمير على بعض ما تناوله اللفظ
وبان يقال تعقيب العام بما يكون مختصا ببعضه هل يقتضي تخصيصه ام لا سواء كان
ذلك ضميرا كما سبق او استثناء كقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن الى
قوله وقد فرضتم لهن فريضة الا ان يعفون فان لفظ النساء في اول الاية يشمل الصغيرة
والمجنونة والعفو يختص بالمالكات لامورهن او امرا يختص ببعض افراد العام مثل
قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث

بعد ذلك امرا اي رغبة في مراجعتهن ومعلوم ان ذلك يختص بغير البوائن هكذا قرر
هذه المسئلة ابو الحسين البصري في المعتمد والرازي في المحصول وغيرهما وجعلوا الخلاف
فيها واحدا ومنها انه لا يجوز التخصيص بتقدير مخصوص في المعطوف فاذا كان
المعطوف عام مقدر وقد دل دليل على تخصيصه لم يجب ان يكون العام المذكور في المعطوف
عليه مخصصا وهو اختيار اصحابنا والشافعية وقالت الحنفية يجب ان يكون العام المذكور
في المعطوف عليه مخصصا كالمعطوف مثل لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
رواه احمد وابو داود والنسائي عن قيس بن عباد قال انطلقت انا والاشتر الى علي فقلنا هل
عهد اليك نبي الله شيئا لم يعهده الى الناس عامة فقال لا الا ما كان في كتابي هذا فاخرج كتابا
من قراب سيفه فاذا فيه المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم
ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وفي رواية النسائي عن الاشتر انه
قال لعلي ان الناس قد تفشغ بهم ما يسمعون فان كان رسول الله صلى الله عليه وآله عهد اليك
عهدا فحدثنا به قال ما عهد الي رسول الله صلعم عهدا لم يعهده الى الناس غير ان في قراب
سيفي صحيفة فاذا فيها المؤمنون تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم ادناهم لا يقتل مؤمن بكافر
ولا ذو عهد في عهده فاستدل اصحابنا والشافعية بقوله لا يقتل مؤمن بكافر على ان المسلم
لا يقتل بالذمي لان لفظ الكافر وقع منكرا في سياق النفي فيعم الذمي وقالت الحنفية تجب
المساواة بين المعطوف والمعطوف عليه فيجب ان يقدر في المعطوف بكافر كالمعطوف عليه
فيكون على التقدير ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر قالوا ومما يقوي ان المراد عدم قتله
بالكافر ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان واذا لم يكن للعهد فايدة ثم ان الكافر
الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي لان الاجماع قائم على قتله بمثله وبالذمي فوجب ان يكون
الكافر الذي لا يقتل به المسلم انما هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه قلنا
المقدر كالظاهر الملفوظ فان النبي صلعم لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
بكافر ثم علمنا بدلالة ان الاخير مخصوص في الحربي لم يجب ان يكون الاول كذلك وهذا الوجه
ذكره القاضي عبد الجبار في معرض الجواب وفي المعتمد لابي الحسين ان المعطوف اذا قيد
بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما به يصير مستقلا الا ترى انه لو قيل لا
تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى في الاشهر الحرم لم يجب ان يضمر فيه الا القتل لانه لما
قيد المعطوف بزيادة علمنا انه اريد المخالفة بينهما في كيفية القتل وان شرك بينهما في نفس
القتل وقيل بالتخصيص تسوية بين المتعاطفين اشارة الى ما ذهب اليه الحنفية وما
تمسكوا به والجواب ان التسوية تجب بينهما ولا نسلم ان في الحديث تقديرا لان قوله ولا ذو
عهد في عهده كلام تام فلا يحتاج الى اضمار لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا
لضرورة فيكون نهيا عن قتل المعاهد ولا نسلم ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج
الى بيان لانه انما يعلم من جهة الشرع والا فان ظاهر العمومات يقتضي جوازه وفايدة قوله
في عهده دفع ما عسى ان يتوهم من ان المعاهد لا يقتل وان خرج عن عهده ولو سلم

وقد نظم ما اجاب الولد مفيدا المسئلة آنفا عبده محلى الوزير بقوله

بني العموم على الخصوص بأربع ... صور على القول الاخير فلا جل
مع جهل تاريخ وقصد تقارن ... ومقارن وكذا تقدم خاص عن عام
وكذا المخصص يكون عمومه ... متأخرا والعكس نسخ لا بدل ثم

بعدم الكافر في الثاني فلا نسلم استلزام تخصيصه بالحربي تخصيص الاول به فان مقتضى
العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه **مسئلة** في بناء
العام على الخاص اذا ورد دليلان من الكتاب او من السنة او احدهما من الكتاب
والاخر من السنة فاما ان يكون احدهما اعم من الاخر مطلقا والاخر اخص منه مطلقا
واما ان يكون كل منهما اعم من وجه واخص من وجه اخر وعلى الاول اما ان يعلم تاريخ
ورودهما او يجهل فان علم فاما ان يتقارنا او يتفارقا فائدة لا نسخ العمل او مدة نسخ العمل
وعلى التفارق اما ان يكون المتأخر هو العام واما ان يكون هو الخاص اذا عرفت ذلك
فنقول **يبنى العام على الخاص مطلقا** سواء جهل التاريخ او علم تقارنهما او تفارقهما
مع تقدم العام او تأخره وهو قول بعض الشافعية وحكي مع تأخر الخاص مدة نسخ
العمل على اصل من يقول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة والحق امتناعه كما سيأتي ان
شاء الله تعالى **والمختار** انه يبنى العام على الخاص **ان تقارنا** بان يتصل احدهما بالاخر
لتعذر القران الحقيقي في القولين **او تفارقا مدة لا يسع العمل** بالمتقدم **او جهل
التاريخ والا فالخاص المتأخر** ... **العام في الاصح ناسخ** يعني انهما اذا تفارقا مدة
يسع العمل بالمتقدم منهما فان كان المتأخر الخاص فهو ناسخ للعام فيما تناوله وان كان
المتأخر هو العام لم يكن ناسخا للخاص المتقدم في الاصح بل يكون العام المتأخر مخصصا
بالخاص المتقدم اما التخصيص مع التقارن ونحوه فهو قول الجمهور من الائمة وغيرهم
واما مع جهل التاريخ فهو قول الامام الناطق بالحق ابي طالب يحيى بن الحسين والامام
يحيى والشيخ الحسن الرصاص قال الامام المنصور بالله وهو رأي كثير من
الفقهاء والمتكلمين وقال البرماوي انه مذهب الشافعي واصحابه والحنابلة وبه
قال القاضي عبد الجبار وابو الحسين وبعض الحنفية واما نسخ الخاص المتأخر المتراخي
للعام المتقدم فيما تناوله فهو قول عامة اصحابنا والمعتزلة وغيرهم ولا يخالف فيه الا
من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة واما تخصيص العام المتأخر المتراخي بالخاص
المتقدم فهو مذهب المؤيد بالله عليه السلام صرح به في شرح التجريد والسيد محمد
بن ابرهيم والفقيه سليمان بن ناصر وعبد الله بن زيد من اصحابنا وبه قال الشافعي
وابو الحسين والرازي وبعض الظاهرية وذهب جمهور اصحابنا والحنفية وبعض
الشافعية الى ان العام ناسخ للخاص المتقدم **وقيل** ان العام والخاص **يتعارضان
ان جهل التاريخ** فيما تناولاه فيجب فيه الرجوع الى الترجيح ان امكن والا تساقطا
في محل التعارض ورجع فيه الى حكم الاصل ان لم يوجد دليل شرعي واليه ذهب جمهور
اصحابنا والحنفية والقاضيان عبد الجبار والباقلاني **لنا** في ان المقارن ونحوه لا
نسخ فيه **ان التخصيص بيان وكل بيان فانما يجب تراخيه عن وقت الحاجة** لما
الصغرى فبالاجماع واما الكبرى فلان المقارن متفق عليه والمفارق بدون ان يمكن
من العمل مستند لعلته **ولنا** في ان الخاص المتقدم مطلقا مخصص للعام ان تقدم

الخاص

يبنى على ذكر الحربي والذمي لا يفيد تكرار ذكر تخصيص العموم ...

الخاص قد يفيد ذلك على انه لم يرد بالعام جميع ما تناوله وانما اريد به ما لم يتناوله الخاص
المعلوم عند المخاطب **فلا يقضي تراخي التعميم** لان الخاص انما يتصف بالتخصيص حين يرد العام
فان العمل انما يتصف بالتخصيص عند ورود العام فيصير التخصيص مقارنا للتعميم وذلك مما لا
اشكال فيه ولنا في ان الخاص مخصص للعام **مع جهل التاريخ ان التخصيص اغلب** من النسخ لكثرة
التخصيص في الشرعيات ولا شك في ان النسخ اقل وقوعا منه علم ذلك بالاستقراء والحمل على الاعم
الاغلب اولى **وايضا هو اهون** من النسخ لانه يدفع ما يظن دخوله وهذا يرفع حكما قد ثبت
ولا شك ان الدفع اهون من الرفع **وايضا الخاص اقوى** دلالة من العام لان الخاص
اما نص وهو متيقن واما ظاهر فهو اقل احتمالا من العام لان المفروض انه اقل افرادا
والمتيقن والاقل احتمالا اقوى من الظاهر المظنون الاكثر في الاحتمال واذا كان اقوى وجب
اسقاط المعارض لان الاقوى لا يعارضه الاضعف **وايضا** يجب بناء العام على الخاص مع جهل
التاريخ **لان البناء واجب على اي بعد تقادير والنسخ** انما يجب **على تقدير** واحد بيان ذلك
انهما اما ان يتقارنا او يتأخر احدهما مدة لا تسع العمل بالمتقدم منهما او مدة تسع العمل بعده
خمسة وجوه ولا وجه بعد ذكرها والبناء يجب على تقدير التقارن وتقدم العام مدة لا تسع
العمل به وتأخره مدة لا تسع العمل بالخاص وتأخره مدة تسع لذلك ويجب القول بنسخ ما
تناوله على تقدير تأخر الخاص مدة تسع العمل بالعام لا غير ولا شك ان وقوع احد امور اربعة
اغلب من وقوع واحد بعينه فوجب الحمل على الاغلب لكونه مظنونا **واستدل** فيما نحن فيه **بالاجماع**
استدل به ابو الحسين حيث قال ان فقهاء الامصار في هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين باخصهما
مع فقد علمهم بالتاريخ **واما الاخر** وهو كون الخاص المتأخر عن وقت الحاجة الى العمل بالعام
ناسخا **فلامتناع البيان** المتأخر عن وقت الحاجة **كما سيأتي** ان شاء الله تعالى في فصل
البيان احتج القائلون بالتعارض مع جهل التاريخ بانه يحتمل بطلان التخصيص بالخاص
لجواز تأخر العام وعدم بطلانه لجواز تقدم العام فيجب الوقف الى ان يظهر مرجح قلنا
ذلك مبني على ان العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وقد ابطلناه ولو سلم فاجراء العام على
عمومه يوجب الغاء الخاص واعمال الخاص لا يوجب الغاء واحد منهما فكان اولى صونا
لكلام الحكيم عن الالغاء احتج القائلون بان العام المتأخر ينسخ حكم الخاص المتقدم بوجوه
منها ما روي عن ابن عباس انه قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتأخر احدث
فوجب العمل به ومنها انهما لفظان تعارضا وعلم تأخر احدهما فوجب تسلط المتأخر على السابق
كما لو كان المتأخر خاصا ومنها ان اللفظ العام يجري في تناوله للاحاد مجرى الفاظ
خاصة كل واحد منها يتناول واحدا من تلك الاحاد فان قوله اقتلوا المشركين قائم مقام قوله
اقتل زيدا المشرك وعمرا وبكرا وخالدا ولو قال ذلك بعد ان قال لا تقتلوا زيدا كان الثاني ناسخا واجيب
عن الاول بانه قول صحابي فلا حجة فيه ولو سلم خص بالمتساويين عموما وخصوصا فانهما المتعارضان
حقيقة وعن الثاني بالفرق بما تقدم من ان الخاص اقوى من العام فوجب تقديمه وبانه يجب تسلط
الخاص المتأخر لظهور الفرق وعن الثالث بالفرق بان العام ظاهر والمفصل نص ولهذا لو كان قوله

قوله ... ان زاد ... على ... التخصيص ...

... العام ... لم ... ان الخاص ...

بحث العموم والخصوص من وجه

لا يقتلوا ابنه المشرك مقارنا بالقول اقتلوا المشركين لخصه ولو فارق المفصل لنا فضه واعلم انه حيث ما يكون المتاخر ناسخا للمتقدم يجب ان لا يوجد بالمتاخر على الاطلاق واما يوجد به حيث لا يؤدي الى نسخ المتواتر بالاحاد كما يجي ان شاء الله تعالى واما على الثاني وهو ان يكون كل من المتعارضين اعم من وجه واخص من وجه فليس تخصيص احدهما العموم الاخر باولى من العكس فيطلب الترجيح بينهما كان يتضمن احدهما حكما شرعيا دون الاخر او يشتهر روايته او يعمل به الاكثر او يكون محرما والاخر غير محرم او يكون عمومه مقصودا والاخر عمومه اتفاقي او يعود لذلك مثاله قوله صلى الله عليه واله وسلم من بدل دينه فاقتلوه مع نهيه صلى الله عليه واله وسلم عن قتل النساء فان الاول خاص بالمرتدين عام في النساء والرجال والثاني خاص بالنساء عام في الحربيات والمرتدات فعمل ابن عباس بعموم الثاني فمنع قتل المرتدات وعمل غيره بالاول فاوجب قتلهن **ولما** كان المطلق والعام مشتركين في العموم الا ان عموم الاول شمولي وعموم الاخر بدلي والمقيد بالنسبة الى المطلق كالخاص بالنسبة الى العام وكان تعارض المطلق والمقيد من باب تعارض العام والخاص حسن ان يذكر في باب العموم والخصوص ويترجم لهما بالفصل فقال **فصل** وفيه بيان المطلق والمقيد والمطلق اللفظ الدال على شايع في جنسه فقوله الدال اي اللفظ الدال فالالف واللام بمنزلة الجنس وقوله الدال يخرج نحو الالفاظ المهملة وقوله على شايع في جنسه معناه ان يكون مدلول ذلك اللفظ حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين اما شخصا نحو زيد وانت وهذا واما حقيقة نحو الرجل واسامة واما حصة نحو فعصى فرعون الرسول واما استغراقا نحو ان الانسان لفي خسر والرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وهو مناف للشيوع المذكور واما المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق لصدق الحد عليه والمقيد المخرج من شايع بوجه من الوجوه كرقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقاب المؤمنات فقد اخرجت من الشياع بوجه ما حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع وقيد بالمؤمنة فكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو اللفظ الدال لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وهذا الاخير يصدق على نحو رقبة مؤمنة لما فيها من الشياع وهذا المعنى للمقيد ليس باصطلاح شايع فيه واما الاصطلاح هو الاول اعني اللفظ المخرج عن شايع بوجه من الوجوه واذا عرفت معنى المطلق والمقيد فاعلم ان المقيد للمطلق كالمخصص للعام وما ذكر فيه من متفق عليه ومختلف فيه ومختار ومزيف فعليك بالنظر والاعتبار ونقل ما هناك الى هذا الموضع **مسئلة** **وهما** اي المطلق والمقيد اذا وردا في كلام الشارع على اربعة وجوه لانهما اما ان يتحد حكمهما او لا يتحد وعلى التقديرين اما ان يتحد سببهما او يختلف **ان اتحد سببهما** اي السبب الموجب لحكمهما ففي الكلام حذف مضاف **واتحد حكمهما** نحو ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول في موضع اخر فاعتق رقبة مؤمنة **فكالبنا** يعني ان الكلام هنا كالكلام في بنا العام على الخاص فيبنى المطلق على المقيد بشروطه من المقارنة او المفارقة الى وقت العمل

الى وقت العمل
الشاهر

او حمل التاريخ والا فالمقيد المتاخر ناسخ والخلاف هنا كالخلاف هناك والاحتجاج كالاحتجاج الا ان البرماوي الشافعي نقل عن ابي حنيفة في هذا الموضع بنا المطلق على المقيد على اي حال والصحيح خلافه فان العلامة المنارئي صرح في فصول البدايع بان تاخر المقيد نسخ عند الحنفية وقال ان القول بانه ناسخ اولى من القول بان المخصص المتاخر ناسخ لكونه رافعا لتمام ما به صحة استعمال المطلق والمخصص انما يرفع بعض الباقي ثم ذكر انهم مع تقدم المقيد يوافقون في ان المطلق يحمل عليه ويفرقون بين تقدمه وتقدم الخاص بان المطلق المتاخر ساكت عن منافاة المقيد بخلاف العام المتاخر وينبغي ان يعلم ان ذكر فيما اذا كان الاطلاق والتقييد في غير السبب الموجب اما اذا كان فيه مثل ادوا عن كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فعند ابي حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا اخر والحق التعميم لئلا يبطل فائدة قيد المقيد ثم ان المثال المذكور ليس من باب تقييد المطلق وانما هو من باب تخصيص العام بمفهوم الصفة وهو على اصلهم مستقيم لانهم لا يثبتون العمل بالمفهوم ومن امثلة المسئلة قوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه متتابعات اما عندنا فلمثل ما تقدم في تجويز تخصيص الكتاب بالسنة الاحادية واما عند الحنفية فلكون قراءة ابن مسعود مشهورة روي عن ابرهيم انه قال كنا نعلم قراءة عبد الله بن مسعود وكذا ولهذا لم نعمل بقراءة ابي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات لانها لم تشتهر ولم تظهر ظهور قراءة ابن مسعود ولا يذهب عليك انه يشترط في حمل المطلق على المقيد ان لا يكون مقيدا بقيدين متضادين والا طلب الترجيح بين القيدين وحمل المطلق على الراجح ان امكن والا تساقطا وبقي المطلق على اطلاقه **وان اختلفا حكما** نحو اكس يتيما واطعم يتيما عالما **لم يحمل المطلق على المقيد اتفاقا** وذلك لعدم المنافاة في الجمع بينهما سواء اختلف سببهما نحو تقييد صيام القتل بالتتابع واطلاق اطعام الظهار او لم يختلف نحو تقييد صوم الظهار بما قبل المسيس واطلاق اطعامه الا اذا استلزم حكم المطلق بالاقتضاء امرا ينافيه حكم المقيد الا عند تقييده فحينئذ نحو اعتق عني رقبة مع لا تملكني رقبة كافرة فانه يجب تقييد المطلق حينئذ بضد قيد المقيد وهو الايمان ومن الناس من حكى في مختلف الحكم متحد السبب الخلاف الا في مختلف السبب متحد الحكم وليس بذاك لان المشهور ما ذكرنا **وان اختلفا سببا** فقط **لا حكما** فان حكم المختلفين حكما تقدم بيانه وذلك كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل والحكم واحد وهو وجوب الاعتاق والسبب مختلف وهو القتل والظهار واليمين فالمختار انه **يحمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس التقييد** بان يوجد بينهما علة جامعة مقتضية للالحاق فيكون تقييد المطلق بالقياس كتخصيص العام بالقياس ويجي هنا ما تقدم هناك من الخلاف **وان لا** يقتضي القياس التقييد بان لا يوجد بينهما علة جامعة **فلا** يحمل المطلق على المقيد لعدم الدليل على التقييد فوجب البقاء على ظاهر الاطلاق وهذا مذهب عامة اصحابنا والجمهور من المتكلمين وهو الاظهر من مذهب الشافعي وبعض اصحابه قالوا لان كلام الله في حكم

ای حمل المطلق علی المقید

الخطاب الواحد فيترتب فيه المطلق على المقيد قال امام الحرمين الجويني وهذا من فنون الهذيان فان قضايا الالفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص ولبعضها حكم الانقطاع فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بان في كلام الله النفي والاثبات والامر والزجر والاحكام المتغايرة فقد ادعى امرا عظيما واطال في ذلك وقال ابو حنيفة ومتابعوه لا يحمل المطلق على المقيد سوا وجد الجامع او لم يوجد لان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيجب اجرا المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده فيما نحن فيه اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزا المقيد وغير المقيد فيبطل الامر الثاني من غير ضرورة بخلاف ما اذا اتحد الحادثة كما في صيام ثلثة ايام مع قرات متتابعات فانه لو لم يحمل المطلق على المقيد لبطل حكم المقيد لاقتضائه وجوب التتابع واقتضا المطلق جوازه فوجب جعل المقيد بيانا للمطلق قلنا اذا تم القياس رجع الى متحد الحكم والسبب لانه يصير ثم له نص مقيد للاطلاق

الباب الرابع من المقصد الرابع في المجمل والمبين

المجمل في اللغة المجموع من قولهم اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل واصله من الجمل بمعنى الجمع ومن معانيه اللغوية الابهام يقال اجمل الامر بمعنى ابهم وفي الاصطلاح ما دلالته غير واضحة فقوله ما كالجنس وانما لم يقل لفظ ليعم القول والفعل ولا يبطل عكس الحد بالفعل فانه قد يكون مجملا كقيام النبي صلى الله عليه واله وسلم من الركعة الثانية من غير جلوس للتشهد الاوسط لتردده بين التعمد الدال على جواز ترك الجلسة الوسطى وبين السهو الذي لا دلالة له على الجواز وقوله دلالته يفيد ان له دلالة فيخرج المهمل اذ لا دلالة له وقوله غير واضحة يخرج المبين لوضوح دلالته والمجمل قد يكون اجماله في مفرد اما اصالة كعين على راي بمعنى انه يكون في المشترك كالعين المتردد بالاصالة بين المختلفين والقر المتردد بين الضدين على راي القائلين بامتناع تعميم المشترك واما اعلالا كمختار فانه متردد بين الفاعل والمفعول بسبب الاعلال وهو قلب اليا الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فيهما ولولا الاعلال لما كان مشتركا بينهما لوجوب كسر العين في اسم الفاعل وفتحها في اسم المفعول ومن هذا القبيل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها سوا كان مرفوعا على قراءة ابن كثير وابي عمرو ويعقوب او مفتوحا على قراءة الباقين وقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد لاحتمال الفاعل والمفعول فيهما بواسطة الادغام وقد يكون اجماله في المركب اما في المركب بجملته نحو قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردد المركب من الصلة والموصول بين الزوج والولي او في الضمير اذا وقع في كلام مركب وتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما كما حكي عن ابن جريج انه سئل عن علي وابي بكر ايهما افضل فقال اقربهما اليه فيصل من هو ومن بنته في بيته واجل منهما او في الصفة اذا وقعت في التركيب وتقدمها امران يصلح ان يرجع الى كل منهما نحو زيد طبيب ماهر لتردد ماهر بين عوده الى طبيب فيلزم المهارة في الطب والى زيد فيكون المعنى انه طبيب وانه ماهر

او في المجاز اذا وقع في التركيب واستحال حمل اللفظ على الحقيقة فيه وكان له مجازات يحتمل كل واحد منها على السوا كما في حرمت عليكم الميتة ورفع عن امتي الخطا عند المخالف او في التخصيص بمجهول سوا كان متصلا مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او منفصلا كان يقول اقتلوا المشركين ثم يقول لا تقتلوا بعضهم او في غير ذلك فانه قد يكون بسبب تردد اللفظ بين جميع الاجزا او جميع الصفات كالجسم نوح وفرد فان المعنى مختلف لصدقه على تقدير جميع الاجزا دون جميع الصفات وقد يكون بسبب التقييد بصفة مجهولة مثل قوله تعالى واحل لكم ما ورا ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال الى غير ذلك وانما جعل الاجمال في الضمير وما بعده من الاجمال في التركيب بخلاف ما قبله لان المشترك سوا فيه الاجمال قبل التركيب وبعده بخلاف الضمير والصفة فان الاجمال فيهما انما كان بسبب تعدد مرجعهما ولا يتصور ذلك الا مع التركيب وكذا اللفظ ما لم يعتبر في التركيب لم يحكم بتعذر حقيقته وتعدد مجازه

مسئلة

هذه المسئلة تشتمل على اشيا عدت في المجمل وليست منه فمنها انه لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة مما اضيف فيه التحليل والتحريم الى الاعيان كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم امهاتكم وقوله صلى الله عليه واله وسلم احل الذهب والحرير لاناث امتي وحرم على ذكورها رواه احمد والنسائي والبيهقي عن ابي موسى وهو مذهب اصحابنا والاكثر من المعتزلة والشافعية والحنفية وقال الكرخي وابو عبد الله البصري وروي عن ابي حنيفة انه مجمل ومثله قوله صلى الله عليه واله وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وقد سبق في العموم تخريجه وهو اختيار اصحابنا والجمهور وقال ابو الحسين وابو عبد الله البصريان وبعض الحنفية باجماله

لنا

قوله لسبق التفهم الى المعهود عرفا يعني ان من استقرا كلام العرب ومارس الفاظهم واطلع على عرفهم علم ان مرادهم في مثل ذلك اذا اطلقوه انما هو التحليل والتحريم للفعل المقصود من تلك الاعيان كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء وان مرادهم في مثل رفع عن امتي الخطا رفع المؤاخذة والعقاب فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطا كان المفهوم اني لا اؤاخذك به ولا اعاقبك عليه ولا يتبادر الى افهامهم غير ذلك والاصل في كل ما يتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة فيه اما بالوضع الاصلي او بعرف الاستعمال ولا اجمال على شي من التقديرين

قالوا

تحليل الاعيان وتحريمها محال اما اولا فلانها اجسام والاجسام غير مقدورة لنا واما ثانيا فلانها موجودة وايجاد الموجود محال لان الامر والنهي والتحليل والتحريم تتعلق بافعال الناس فيها وهي كثيرة ولا بد من اضمار واحد منها يكون متعلقا للتحليل والتحريم واضمار الجميع غير جائز لان الاضمار خلاف الاصل لا يصار اليه الا لضرورة فوجب ان يقدر ما يندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف ويتعين اضمار البعض ولا دليل

على خصوصية شيء منها فلا لانه على البعض المراد غير واضحه وهو معنى الاجمال وهكذا
الكلام في رفع عن امتي الخطا والنسيان فان اللفظ من حيث اللغه يقتضي رفع نفس الخطا
والنسيان وهو محال لوقوعهما من الامه ضروره فلا بد من اضمار شيء يكون متعلقا للرفع
حذرا من التعطيل ولا سبيل الى اضمار جميع احكامهما لكثرة المخالفه مع اندفاع
الضروره ببعضها فتعين اضمار البعض الى اخره **والجواب** لا نسلم ان ذلك
البعض غير متضح بل متضح لما سبق من العرف في اراده المقصود من مثله ومنها انه لا اجمال
في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلوة الا بطهور وقد تقدم تخريجه وقوله صلى الله عليه
وآله وسلم لا عمل الا بنيه وهو طرف من حديث اخرجه المؤيد بالله احمد بن الحسين من طريق
جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
لا قول الا بعمل ولا قول ولا عمل الا بنيه ولا قول ولا عمل ولا نيه الا باصابه السنه وروي موقوفا
عن الحسن البصري بلفظ لا يصلح قول الا بعمل ولا يصلح قول ولا عمل الا بنيه ولا يصلح قول ولا عمل
ولا نيه ولا يصلح قول وعمل ونيه الا بما يوافق السنه وروي موقوفا ايضا عن سعيد بن
جبير وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الاعمال بالنيات رواه الحاكم في الاربعين له
من طريق مالك واخرجه ابن حبان من وجه اخر في مواضع من صحيحه كما ذكر في الكتاب
بحذف انما وجمع النيات ورواه البخاري ايضا بحذف انما وافراد النيه وانما مع ذكر انما
فلم يبق من اصحاب الكتب المعتمده من لم يخرجه سوا مالك فانه لم يخرجه في الموطا ومداره
على يحيى بن سعيد الانصاري وغير ذلك مما فيه نفي الفعل على امر المعلوم انه يوجد من دونه
وهو مذهب الجمهور خلافا لابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر الباقلاني وبعض الحنفيه
وفصل السيد ابو طالب وابو الحسين البصري فقالا انه في مثل لا صلوة الا بوضوء لا صلوة
الا بفاتحه الكتاب لا نكاح الا بولي لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل وغيرها مما
يمكن انتفا الفعل متى لم يحصل تلك الصفه غير مجمل وفي مثل الاعمال بالنيات مما لا يمكن
انتفا الفعل متى لم يحصل الصفه مجمل قالا لان كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
يجب حمله على معانيه الشرعيه فظاهره اذا يقتضي نفي الصلوة الشرعيه مع انتفا الوضوء مثلا
وهو ممكن فوجب حمل الكلام عليه وذلك يقتضي كون الوضوء شرطا ويقتضي ان يكون
استعمال الصلوة في الفاسده مجازا واما الثاني فمعلوم انه لا يخرج العمل عن كونه عملا
مع فقد النيه فعلمنا ان المراد احكام العمل من الكمال والاجزا ولا مخصص لاحدهما
فكان مجملا **احتج** الجمهور بقوله لانه اقرب الى نفي الذات يعني انه يعني من بين
الاحكام التي يتوجه اليها النفي الحكم الاقرب الى نفي ذات المنفي ظاهرا وهو الصحه دون
الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا كمال فيه فكان نفي الصحه
اقرب المجازين الى الحقيقه المتعذره فكان ظاهرا فيه فلا اجمال هذا ليس ترجيحا
في اللغه وهي لا تثبت بالترجيح بل حملا على ما هو المتعارف في الاستعمال المجازي لمثل
هذا الكلام ولهذا انما هو كالعدم اذا كان بلا جدوى وهذا ان لم يثبت في مثله عرف

تعريف المنفي سقط ما يعود اليه ضمير انه والاصل الحجه لا يصح لانه مشترك

اصلا فان ثبت عرف شرعي في اطلاق الصلوه والصيام والنكاح ونحوها على الصحيح كان
المعنى لا صلوه صحيحه ولا صيام صحيح ولا عمل صحيح والنفي لها ممكن ولا تقدير فلا
اجمال وان ثبت عرف فيه لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفايده والجدوى نحو
لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعه الا لله تعين ولا اجمال وذهب القائلون
بعموم المقتضى الى انه لا اجمال فيه لما ثبت عندهم من وجوب تقدير جميع الاحكام
التي يمكن تقديرها الا ما منع منه الدليل قال السيد ابو طالب رحمه الله وهذا انما
يصح اذا كان هناك لفظ يشملها وهذا بنا منه على ان العموم خاصه اللفظ وقد صرح
به في غير موضع من كتابه **وقيل** انه غير مجمل في الشرعي اي فيما نقله عرف الشرع
الى غير معناه الاصلي كالصلوه والصيام والنكاح مجمل في غيره كالاعمال ولا عمل
لانه يعني مثل لا صلوه الا بوضوء لا صلوه الا بفاتحه الكتاب فيه اي في الشرعي لبيان
شرط كالوضوء فانه شرط فيما يسمى صلاه شرعيه او شطر اي جز من الشرعي كفاتحه
الكتاب فانها ممن يمكنه القراه جز من الصلاه بخلاف نحو لا عمل الا بنيه فان النيه
ليست شرطا لما يسمى عملا ولا جزا منه فان فقدانها لا يخرج العمل عن كونه عملا
لان الشرع لم ينقله الى غير معناه الاصلي وهذا مذهب الامام ط وابي الحسين البصري
واتباعهما الذي اشرنا اليه سابقا **والجواب** ان ما ذكروه مبني على ان الشرعي
ليس الا الصحيح وهو غير مسلم فان الشرعي هو الصوره المعينه والحاله المخصوصه صحت
ام لا لانه يقال صلوه صحيحه وصلوه فاسده وصلاه الجنب وصلاه الحائض باطله والاصل
في الاستعمال الحقيقه فالقول بكونه مجازا في غير الصحيح **وقيل** انه في هذه الصور المذكوره
ذكرها محتمل للاستوا يعني انه قد امتنع حمل اللفظ على حقيقته فلا بد من تقدير امر
يتوجه النفي اليه كالاجزا او الكمال ولا يجوز اضمار الكل لانه خلاف الاصل ولا دليل
على خصوصيه واحد منها وكانت مستويه فثبت الاجمال وهو ممنوع يعني لا نسلم استواها
في التقدير بل نفي الصحه راجح بما ذكرنا من انه اقرب الى المنفي يعني الذات ومنها انه لا
اجمال في وامسحوا برؤسكم من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوه فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين عند اصحابنا والمالكيه
والشافعيه خلافا للجمهور من الحنفيه اما عند اصحابنا والمالكيه والقاضي ابي بكر
من الشافعيه وابن جني فذلك لظهوره في التعميم لان الراس حقيقه في الكل والبا اما
للالصاق او صله وعلى التقديرين فالظاهر التعميم واما الشافعيه فمنهم من قال ان الاصل
في اللغه ذلك ولكنه قد طرى عرف في ان مثله يفيد الصاق المسح اما بكل الراس او بعضه
اي بعض كان وهذا ما اشار اليه بقوله او مطلق المسح يعني انه ظاهر اما في الكل
ان لم يثبت عرف بخلافه كما قاله الاولون او في المطلق الصادق على الكل او البعض
ان ثبت فيه عرف كما قاله هولا **والجواب** ان القول بالعرف دعوى
من غير دليل واحتجاجهم في ثبوته بان قول القائل مسحت يدي بالمنديل لا يفيد

التعميم مدفوع بانه ان اريد لا نقيد تعميم اليد بالمسح بالمنديل فهو ممنوع بل نقيد تعميم
اقل ما يسمى يدا وان اريد لا نقيد تعميم المنديل بعين المنازع فيه لانه ممسوح به لا ممسوح
والمقصود من الاله مقدار ما يتوسل به وبطريق اليد في مسلسلا ولكن لا يوجب مسح الراس
بجميع اجزائها ومنهم من اعتمد على افادة الباء للتبعيض اذا دخلت على المتعدي وجوابه
انه لم يثبت عن اهل اللغة مجيئها للتبعيض مع ان فيه الترادف مع من والاشتراك مع الالصاق
وكلاهما خلاف الاصل **احتج** الحنفيه بانه متردد بين الجميع والبعض لانه يحتملهما على
السوا فكان مجملا وقد بينه عليه الصلاة والسلام فمسح بناصيته ومقدارها الربع
فكان الربع واجبا ومنها انه لا اجمال في آية السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وفاقا للجمهور وذلك لظهور اليد في الكل لانها اسم لجملة العضو
الى المنكب لصحة بعض اليد على ما دونه وقطعا قال السيد المؤيد بالله قدس الله روحه
واسم اليد يتناوله الاسم الى المناكب وقد دل على ذلك ان الصحابة فهموه لما نزلت
آية التيمم فمسحوا الى المناكب كما روي عن عمار ولهذا ذهبت الخوارج الى وجوب
قطع اليدين من المنكبين واطلاقها الى الكوع مجاز قام الدليل على ارادته وهو فعله صلى الله
عليه وآله وسلم والاجماع وظهور القطع في الابانة للشيء عما كان متصلا به لكونه حقيقة
فيه قطعا وذهب بعض من اصحابنا والحنفية الى اجمالها لوجه اشتراك الكل والبعض
في اليد لانها تطلق على ما وصل الى الكوع او الى المرفق او الى المنكب واشتراك الابانة والشق
في القطع لانه ايضا تطلق عليهما فانه يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده ومنه قوله تعالى
وقطعن ايديهن في الاجمال **والجواب** انه ممنوع اذ لا يلزم من مجرد الاطلاق
الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا في احدهما واما مع الظهور فلا وقد بينا ان
اليد ظاهرة في العضو الى المنكب والقطع في الابانة وجواب اخر وهو انه قد يكون فيهما
حقيقة في العضو الى المنكب والابانة لعدم الخلاف وهما في البعض والشق دائران بين
المجاز والاشتراك والمجاز خير من الاشتراك ولا اجمال الا مع الاشتراك ومنها ان اصول
اصحابنا يقتضي انه لا اجمال فيما يطلق لمعنى واحد تارة ولمعنيين اخرى اطلاقا
على السوا لقولهم بعموم المشترك فيكون ظاهرا في الجميع وهذا انما اراد بقوله لظهوره فيهما
لا فيهما كما قال البعض بتكثير الفائدة يعني ان ما يفيد معنيين اكثر فائدة مما يفيد معنى
واحدا فكان الاقيد اظهر واجيب بان ذلك باطل لانه ترجيح في اللغة بكثرة الفائدة
وطريقها النقل لا الترجيح ولو سلم الجواز فهو معارض بان الالفاظ المفيدة معنى واحدا اغلب
واكثر مما يفيد معنيين وخصوصا في كلام الشارع فكان جعله من الاكثر هو الاظهر
فيتساقطان **وقيل** انه مجمل وهو مذهب الجمهور وبه نقول وقد سبق الكلام فيه
في صدر الكتاب وللقاضي عبد الوهاب بن السبكي تاج الدين السبكي تفصيل في هذه المسئلة
حسن وهو انه ان كان ذلك المعنى الذي يستعمل فيه اللفظ تارة احد المعنيين الذين
يستعمل فيهما اللفظ تارة اخرى مثل الدابة يراد به الفرس تارة والفرس والحمار اخرى ومثل

حديث مسلم الثيب احق بنفسها من وليها اما بان تعقد لنفسها واما بان تعقد او
تاذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها اوجب العمل به في ذلك المعنى جزما لوجوده في الاستعمالين
فهو مراد قطعا ولهذا قال بعقد نفسها ابو حنيفة مطلقا وبعض الشافعية اذا كانت
في مكان لا ولي فيه ولا حاكم وان لم يكن ذلك المعنى احدهما ومثل حديث مسلم
المحرم لا ينكح ولا ينكح بناء على ان النكاح مشترك بين العقد والوطي فانه ان حمل على الوطي استفيد
منه معنيان بينهما قدر مشترك وهو ان المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره فالراجح
الاجمال لتردده بين المعنى والمعنيين ومنها انه **لا اجمال فيما له محمل لغوي وشرعي**
مثاله الطواف بالبيت صلوة اخرجه الترمذي عن طاووس عن ابن عباس والنسائي عن
طاووس عن رجل مرفوعا ورواه النسائي من طريق اخرى عن طاووس عن ابن عمر موقوفا
فانه يحتمل ان يسمى صلاة لغة وانه كالصلوة في اشتراط الطهارة ومثال الاثنان فما فوقهما
جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى والدارقطني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
رفعاه وفي الطريقين مقال فانه يحتمل تسميته الاثنين جماعة لغة وحصول فضيلة الجماعة
فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشارع لا يكون مجملا عند الجمهور بل يحمل على المحمل الشرعي
لان الشارع معرف الاحكام الشرعية لا الموضوعات اللغوية يعني ان ذلك صار
عرفا للشارع لانه بعث له لا لتعريف الموضوعات اللغوية فكان قرينة موضحة للمراد
فلا اجمال وقال الغزالي وتبعه الامام يحيى بن حمزة رضوان الله عليه انه مجمل لانه
صالح لهما ولم يتضح افادته لاحدهما لعدم الدليل وضعا **والجواب** لا نسلم عدم
اتضاح افادته لحصوله بما ذكرناه من ان عرفه تعريف الاحكام دون اللغات غايته
عدم الاتضاح بدليل خاص فيه وهو لا يوجب عدم الاتضاح مطلقا ومنها انه **لا اجمال فيما
له مسميان كذلك** يعني لغوي او شرعي بل هو ظاهر في معناه الشرعي عند الجمهور من
غير تفرقة بين النهي وغيره لما عرف الشرع لظهوره فيه للقطع بان اطلاق المستعمل
ظاهر في متعارفه ولا يسمع تمسكهم بصلوحه لهما بعد وضوح اتضاحه وفي المسئلة اقوال اخر
احدها **الاجمال مطلقا** وهو احد قولي القاضي ابي بكر الباقلاني قال العراقي ولعل
هذا تفريع منه على مذهب من نفى الاسامي الشرعية والا فهو منكر لها ثانيها
الاجمال ان وقع **في النهي** وهو مذهب الغزالي **و** ثالثها انه لا اجمال فيه مطلقا لكنه
يجعله في غير النهي للشرعي ويجب **جعله فيه** اي النهي **للغوي** يعني انه ظاهر في الاثبات
للشرعي وفي النهي للغوي وهذا مذهب الامدي فهذه اقوال ثلثة مغايرة لما ذهب
اليه الجمهور مثاله في الاثبات ما رواه مسلم عن عائشة قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ذات يوم فقال هل عندكم من شي فقلنا لا فقال اني اذا صائم فان حمل على الشرعي جاز
الامساك من غير نية دل على جواز النية نهارا وان حمل على اللغوي لم يدل ومثاله في
النهي نهيه عن صوم يوم النحر فان حمل على الشرعي جاز الامساك من غير نية وان حمل
على اللغوي لم يحرم قالوا جميعا ما كان له مسميان كذلك فهو عند الاول **صالح لهما**

جميعًا ولم يتضح احدهما فكان مجملًا وعند الثاني انه استوا الشرعي وغيره نهيًا بناءً على
ان النهي لا يدل على الفساد بل هو محتمل للصحة بدليل صحة التصريح بها فيكون شرعيا وللفساد
كذلك فيكون لغويا فمن حيث محتملا واما الاثبات فهو واضح فيه للشرعي لما اسلفناه
وعند الثالث انه بعد حمله في النهي على الشرعي بناءً على ان النهي يستلزم فساد المنهي عنه
فلا يكون المنهي عنه الا لغويا للزوم صحة الشرعي بخلاف ما اذا وقع في الاثبات فانه ظاهر
في الشرعي لما تقدم وهذا اما اراد بقوله او بعدية اللزوم صحته وقوله وفي مجملًا او لغويًا
من ثمه ما تمسك به الغزالي والامدي على طريقة اللف والنشر المرتب ورد ما ذكروه
بمنع التلازم واستوا اللزوم يعني لا نسلم انه صالح لهما لما تقدم ولا انهما
مستويان في النهي او بعدية الشرعي فيه للزوم صحته لان الشرعي ليس هو الصحيح شرعا
بل ما سمته الشارع به من الهيات من غير نظر الى صحة او فساد ولا لزوم في قوله صلى الله
عليه واله وسلم فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة ان يكون مجملا بين الصلوة والدعا
او ظاهرا في الدعا وهو باطل للقطع بانه ظاهر في معناه الشرعي والاجماع منعقد على انها
غير ممنوعة عن الدعا **فصل** في البيان والمبين ولما كان البيان بمعنى
الدلالة وعبارة عنها والدلالة يتوقف على الدليل المرشد الى المطلوب وهو العلم
او الظن الحاصل منه لا جرم كان البيان يقال اي يطلق تارة على الفعل اي فعل المبين
وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر او
انفصل واخرى على الدليل لكونه يحصل به التبيين فكانه آلة على المدلول لكونه متعلقا
متعلقا للتبيين ولاجل ذلك اختلف في تعريفه ولما رات الحنفية المعنى الاول ووافقهم
ابو بكر الصيرفي من الشافعية قال انه اخراج الشي من حيز الاشكال الى حيز الوضوح وما
اورد عليه من البيان الابتدائي ومجازية لفظ الحيز في الموضعين مناقشة واهية
لان مقتضى اخراج الشي من فاحوبه لا وقوعه نحو صوم الزكية ونحو التجوز في
الموضعين الحد وداذا اشتهر المجاز وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي
والاكثر من الشافعية والمعتزلة كابي هاشم وابي علي وابي الحسين البصري وغيرهم
انه هو الدليل نظرا الى المعنى الثاني وقال ابو عبد الله البصري هو العلم عن الدليل
نظرا الى الثالث والمبين خلاف المجمل فهو ما دلالته واضحة وكما انقسم المجمل الى المفرد
والمركب فكذلك مقابله المبين وقد يقع مسبوقا بالاجمال وهو ظاهر وقد يقع في
الفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه عند الجمهور خلافا لشرذمة
ومثله الترك والتقرير كترك التشهد الاول بعد فعله او تقرير تاركه فانه يكون
بيانا لكونه غير واجب وذلك لبيان الصلوة والحج به فانه صلى الله عليه واله وسلم
بينهما به بحديث الصحيحين صلوا كما رايتموني اصلي وبحديث مسلم لتاخذوا
مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه وفي رواية النسائي يا ايها الناس
خذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد عامي هذا او بالجملة فبيان الصلوة

هنا سقط في المتن نظم من مراجعة المختصر وشرحه ...

والحج بالفعل معلوم بالضرورة من دين الاسلام ولان مشاهدة الفعل ادل كما جا في الحديث
ليس الخبر كالمعاينة رواه احمد في مسنده باسناد صحيح والطبراني في الاوسط
والحاكم في مستدركه عن ابن عباس والطبراني في الاوسط عن انس والخطيب في
تاريخه عن ابي هريرة رضي الله عنه وقوله ولا يستلزم التاخير دون القول لانه اطول
لتعويضها اشارة الى شبهة المخالف وجوابها اما تقرير الشبهة فبان زمان الفعل اطول
من زمان القول فالبيان به يوجب تاخير البيان مع امكانه بما هو افضى اليه وهو القول
وذلك غير جائز واما الجواب فبانا لا نسلم ان زمان الفعل اطول من زمان القول
فان ما في ركعتين من الهيات لو بين بالقول لاستدعى زمانا اطول مما تصلي فيه الركعتان
بكثير فلو سلم فلا نسلم استلزامه التاخير لان التاخير هو ان لا يشرع فيه عقيب الامكان
لا امتداد الفعل كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد
بذلك موخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور ولو سلم لا نسلم ان تاخير البيان مع امكانه
بما هو افضى اليه غير جائز على الاطلاق انما ذلك حيث لا غرض في التاخير اما مع وجود غرض
في التاخير كسلوك اقوى البيانين فيما نحن فيه فلا **مسألة** اذا ورد بعد المجمل
قول وفعل يصلح كل واحد منهما للبيان فهما اما متفقان كما لو طاف بعد نزول اية الحج
طوافا واحدا وامر بطواف واحد او مختلفان كما لو فعل طوافين وامر بطواف واحد
وعلى انهما متفقان اما ان يعلم المتقدم منهما او لا فان علم فالمتقدم البيان لحصوله به
قولا واحدا وان جهل المتقدم منهما فاحدهما هو البيان عند الجمهور وهو الاولى
في نفس الامر والثاني كالتاكيد لحصول المقصود دونه سواء كان راجحا او مساويا او
مرجوحا فقيل الامر كذلك مع التساوي والا وجب ان يتعين غير الراجح للبيان حكما
بتقدمه وتاخر الراجح والى هذا ذهب الامدي وذلك لامتناع التاكيد به اي بالمرجوح
لو قدر متاخرا لان الشي لا يوكد بما هو دونه في الدلالة قلنا ما ذكرتموه من امتناع
التاكيد بالمرجوح ممنوع في المؤكد المستقل كالجمل التي يذكر بعضها اثر بعض للتاكيد
فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تاكيدا
وتقريرا مضموما بها في النفس زيادة تقرير وانما يمتنع ذلك في المفردات نحو جاني القوم كلهم
وما وهما مختلفان مختلف فيهما فقيل المتقدم من القول والفعل هو البيان لان المجمل
اذا تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا وجب القضا بكونه هو البيان وهذا مذهب ابي الحسين
البصري واختاره صاحب الفصول والدواري وغيرهما من اصحابنا قالوا ويكون المتاخر
منهما ناسخا لحكم البيان المتقدم ومبينا للمجمل واورد عليه ان نسخ المبين نسخ للمبين
لكونهما كالشي الواحد لاتحاد فائدتهما ولو ثبت ذلك للزم ان يكون الثاني ناسخا
للمجمل مبينا للمراد منه وهو تهافت وان يكون المجمل مبينا لمكان النسخ اذ لا يرد الا
على مبين ومجملا لمكان البيان وهو تناقض واجيب بمنع نسخ المبين نسخ المبين لجواز
ان يكون للمجمل احوال واوصاف بين بعض منها تارة وبعض اخرى فبان ذلك ان المطلق

وقد يكون في اداء الفعل وقتا على وصف وفي ادائه وقتا اخر على وصف اخر فيكون الثاني ناسخا
للوصف الاول وكل واحد مبيّنا للمجمل باعتبار وقد بان انا نقطع بعد ورود البيان ان ليس
المراد بالمجمل الا ذلك وان سائر الصفات ملغاة فرفع البيان دفع للمبين ولو سلم فالنسخ خلاف
الاصل لا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة مع امكان الجمع بان يجعل المبيّن هو القول كما حكي
هذا كله ان علم المتقدم من القول والفعل والا فالقول او الترجيح يعني ان القائلين
بان المتقدم هو المبيّن اختلفوا مع جهل المتقدم فقال ابو الحسين البصري والامام المهدي
احمد بن يحيى عليه السلام في منظومته ان القول هو المبيّن لان الفعل لا يكون بيانا بنفسه
بل لا بد معه من قول يضامه مثل صلوا او خذوا او قرينة تدل على ذلك بخلاف القول فكان
اولى وقال السيد ابرهيم بن محمد في فصوله والشيخ احمد في جوهرته انه يجب الترجيح بينهما
اذ قد صار لكل واحد منهما من العلية والاختصاص بالمجمل ما اوجب التسوية بينهما
فلا يحكم لاحدهما بالبيان الا بطريق كونه حجة فاذا انتفى المرجح فالوقف والمختار ان المبيّن
هو القول سواء علم المتقدم او جهل وفاقا للجمهور للجمع بين الدليلين بان يحمل الفعل
على الندب او الخصوصية بخلاف ما اذا جعل المبيّن هو الفعل فان علم تقدمه صار
منسوخا بالقول كما تقدم وان جهل المتقدم لزم الغاء القول او نسخه والمصير الى ذلك
مع امكان الجمع بين الدليلين ولو من وجه باطل اذ لا يصار اليه الا لضرورة ولا
تذهب عليك انه يجب ان يكون المتاخر من القول والفعل غير متاخر عن وقت الحاجة
الى البيان لما يجيء من امتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة والمسئلة مفروضة فيما اذا
كان كل واحد منهما محتملا للبيان ولا احتمال فيما جاء بعد وقت الحاجة بل يتعين للنسخ
سواء كان قولا او فعلا قولا واحدا الا عند من يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة

مسئلة ولا يجوز ان يتاخر البيان عن وقت الحاجة من المكلف الى
البيان وهو وقت التنجيز وهو قول عامة المسلمين الا من يقول بجواز التكليف بما لا
يطاق فانه عندهم جائز غير واقع واختلفوا في التاخير اليه اي عن وقت الخطاب الى وقت
الحاجة فقيل بالجواز مطلقا يعني سواء كان الخطاب ظاهرا اريد به خلافه كبيان
التخصيص والتقييد والنسخ والاسم الشرعي او لا كبيان المجمل وسواء كان خبرا
او انشاء وهو مذهب الامام يحيى بن حمزة والمرتضى الموسوي والجمهور من الحنفية والشافعية
واختاره ابن الحاجب وقيل بالمنع مطلقا وهو مذهب ابي اسحق المروزي وابي بكر
الصيرفي من الشافعية وبعض الحنفية والحنابلة والظاهرية واختاره الامام ابو
طالب وقال انه قول ابي علي وابي هاشم وقيل بالمنع في غير النسخ واما بيان النسخ فيجوز
تاخيره الى وقت الحاجة وهذا القول مروي عن ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار
ذكره ابو الحسين البصري في معتمده ولم يحك عنهم خلافه في شرح العلامة لمختصر
المنتهى وقيل بالمنع في غير المجمل وهو الظاهر اذا اريد به غير ظاهره واما المجمل فيجوز
تاخير بيانه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي

الكرخي وبعض الحنفية وقيل كذلك في البيان الاجمالي يعني انه يمتنع تاخير البيان الاجمالي
لغير المجمل عن وقت الخطاب مثل هذا العام سيخصص وهذا الحكم سينسخ وهذا المطلق
سيقيد واما البيان التفصيلي فيجوز تاخيره وهذا مذهب ابي الحسين البصري وبعض
اصحابنا **وحاصله** ان الخطاب اما ان يكون له ظاهر اولا ان كان الثاني جاز
التاخير مطلقا وان كان الاول جاز تاخير التفصيلي ان بين بالاجمالي وقيل بجواز تاخير
بيان الامر والنهي من غير تفرقة بين الظاهر والمجمل لانهما انشاء فلا يحصل من سماعهما
دون البيان اعتقاد جهل بخلاف الاخبار لان السامع اذا اخبر بعام اعتقد شموله
فيكون خطابه بذلك ايقاعا في الجهل واذا اخبر بمجمل لم يفهم منه شيئا فكان
الخطاب به عبثا وليس كذلك الخطاب بالمجمل في الامر والنهي لان العزم على الامتثال
اذا تبين يخرجه عن كونه عبثا واختار هذا القول بعض اصحابنا المتاخرين **احتج**
المجيز لتاخير البيان الى وقت الحاجة على الاطلاق بانه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع
فرع الجواز لكنه واقع كثيرا فمن ذلك انه تاخر بيان اية الخمس وهي قوله تعالى
واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الى قوله ولذي القربى بان السلب للقاتل
في قوله صلى الله عليه وآله وسلم من قتل قتيلا فله سلبه فانها لا بد رواه البخاري
ومسلم وتاخر بيانها ايضا بان ذوي القربى بنو هاشم او هم وبنو المطلب على
اختلاف الرايين دون بني امية وبني نوفل وهذا عام تاخر عنه بيانه لانه ورد
من غير بيان تفصيلي وهو ظاهر ولا اجمالي اذ لو اقترن به لنقل ولان الاصل عدمه
واعترض بان كون السلب للقاتل غير مناف لوجوب الخمس فيه فلا يكون مخصصا
فلا يكون بيانا واجيب بان ظاهر اللفظ يقتضي ان السلب كله للقاتل وانه لا خمس
فيه كما هو راي البعض وان المفهوم من اسناد فعل الغنيمة الى الغانمين ان الباقي
بعد اخراج الخمس لهم جميعا لا يختص به احد منهم فجعل السلب للقاتل وحده
مخالفة للظاهر وان قلنا انه يخمس على ان تمام ما ذكره المعترض لا يضر لان تاخير
البيان الثاني كاف في المطلوب هذا في بيان الظاهر كما عرفت ومن ذلك قوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان مقتضى الاية عموم القطع
لليدين من المنكبين بعموم السرقة للقليل والكثير فجاءت السنة ببيان القدر
الذي يجب فيه القطع وكونه من حرز ومحل القطع وكونه من اليمين خاصة وهذه
البيانات انما جاءت بالتدريج من غير مقارنة اجمالي لانه لم ينقل والاصل عدمه
وتاخر ايضا بيان ايتي الصلوة والزكوة في المجمل فان قوله تعالى اقيموا الصلوة ظاهر
في مطلق الدعاء ولم يرد بانفاق ولم يقترن به البيان بل تاخر بيان افعال الصلوة واوقاتها
الى ان نزل جبريل ثم بين ذلك للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم بين النبي
صلى الله عليه وآله وسلم بعد ذلك لغيره من المكلفين وكذلك الزكوة فان
قوله تعالى واتوا الزكوة مجمل لا يفهم منه مقدار الواجب وصفته في النقود

والمواشي وغيرها من اموال الزكوه بين النبي صلى الله عليه واله وسلم ذلك شيئا
شيئا على التدريج ولانه نزل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده في مكه وبيد الحق مجمل
ولم يبين الاحين وجبت الزكوه وذلك في المدينه وقلنا ان البيان تاخر عن المبين
اذ لم يعقل اقترانه له بالمبين والاصل عدمه بل وقوع انفكاك البيان عن المبين
معلوم عند الناظرين في السنن المطلعين على موارد الاحكام روي عن ابن عباس
قال ان اوس بن ثابت الانصاري توفي وترك امراه يقال لها ام كجه وثلث بنات
له منها فقام ابنا عم الميت ووصياه سويد وعرفجه فاخذا ماله ولم يعطيا امرانه
وبناته شيا وكانوا في الجاهليه لا يورثون النسا ولا الصغير وان كان ذكرا
وانما يورثون الرجال الكبار وكانوا يقولون لا يعطى الا من قاتل على ظهور الخيل
وذاد عن الحوزه وحاز الغنيمه فجاءت ام كجه الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
فقالت يا رسول الله ان اوس بن ثابت مات وترك علي بنات وانا امرانه وليس عندي
ما انفق عليهن وقد ترك ابوهن مالا حسنا وهو عند سويد وعرفجه ولم
يعطياني ولا بناته من المال شيا فدعاهما رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقالا
يا رسول الله ولدها لا يركب فرسا ولا يحمل كلا ولا ينكا عدوا فقال رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم انصرفوا حتى انظر ما يحدث الله لي فيهن فانصرفوا فانزل الله تعالى
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الايه فبعث اليهما لا تفرقا من مال
اوس شيا فان الله قد جعل لهن نصيبا ولم يبين حتى يبين فنزلت يوصيكم الله في
اولادكم فاعطى ام كجه الثمن والبنات الثلثين والباقي لابني العم ومن الادله
على جواز تراخي البيان قوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه
لان ثم للتراخي **احتج** المانع لتاخير البيان الى وقت الحاجه بانه يستلزم
العبث في المجمل والتلبيس في الظاهر بيان ذلك ان الخطاب بالمجمل من دون
بيان خطاب بما لا يستفاد منه شي اصلا وما هو كذلك ظاهر فيكون عبثا وان
الخطاب بالعام مثلا يستفاد منه شموله فلو اريد به بعض ما شمله دون البعض
الاخر من غير بيان للمراد لكان تلبيسا لاعتقاد المخاطب شموله وهو غير شامل
وذلك قبيح لا يجوز واجيب بمنع العبثيه فان الاجمال مما يقصد لغرض صحيح ولذلك
وجه المفسرون تقديم الاجمال في قصه ام كجه وتاخير التفصيل بان الفطام عن
المالوف شديد والتدريج في الامور من اداب الحكيم ويمنع التلبيس فان العلم
بجواز التخصيص الى وقت العمل يمنع من الاقدام على اعتقاد استغراق العام عند سماعه
بل الشك يمنع من ذلك وكذا الظن بورود المخصص من تعدد الامارة وهي كثره
التخصيصات ولهذا قال بعض العلما ان وجود عام باق على عمومه عزيز في الاحكام
واختلف القائلون بجواز تاخير البيان فمنهم من ذهب الى وقت الحاجه في جواز
تاخير بعض البيانات دون بعض وتعبر عنه بتدريج البيان فمنهم من ذهب الى المنع

من ذلك ذهابًا الى ان تخصيص بعض العام يوهم وجوب الاستعمال في جميع ما بقي
بعد الاخراج واجيب اولا بانه لا ايهام مع نصب ما يدل على جواز التاخير غايته انه
يقع مع من لا يلتفت الى الدليل ولا منع في ذلك كما لا منع في الخطاب بما يوجب ظن التجسيم
ونحوه عند من لا يستعمل الدليل العقلي مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
يد الله فوق ايديهم وثانيا بان الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر شيء من
المخصصات مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص واخراج
بعض ما يتناوله بلفظ لا دلالة له على اثبات غير ذلك البعض ومفهومه ليس بحجة
او ليس في الدلالة كاللفظ اولى ان لا يكون موهما لمنع التخصيص ومنهم من ذهب
الى انه على تقدير الجواز لتاخير البيان الى وقت الحاجة يجوز تدريج البيان بل
وهو مذهب المحققين محتجين بانه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع اما الشرطية
فظاهرة واما الاستثنائية فلان قوله تعالى اقتلوا المشركين اخرج منه اهل الذمة
اولا ثم العبد ثانيا ثم المراة ثالثا وكذلك انه الميراث اخرج منها القاتل ثم الكافر
بتدريج وكذلك انه السرقة خصصت بنصاب السرقة اولا وبالحرز ثانيا وبعدم
الشبهة ثالثا الى غير ذلك واختلفوا ايضا في جواز تاخير التبليغ الى وقت الحاجة فاما
القائلون بجواز تاخير البيان فيجوزونه بالاولى اذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم
في تاخير البيان من المفاسد واما القائلون بالمنع فيختلفون فيه والمختار عند
ائمتنا والجمهور جوازه ومعتمدهم القطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو
صرح به لم يمتنع ولعله اوجب علينا لمصلحة في التاخير استدل المانع بقوله تعالى
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للوجوب والجواب
انا لا نسلم ان امر بلغ للفور وما ذكرتم من عدم افادة الفائدة ضعيف لحصولها
وهي تقويه ما علم بالعقل بالنقل ولو سلم فهو يدفعنا بلغ ما انزل اليك ظاهر في
لفظ القران لا في الاحكام وههنا خلاف وهو انه هل يشترط ان يكون البيان
اقوى من المبين او مساويا او لا يشترط فالجمهور على انه لا يشترط وذهب الكرخي
الى وجوب المساواة واخرون الى اشتراط كونه اقوى وابن الحاجب الى اشتراط
كون بيان الظاهر اقوى دون بيان المجمل وينبغي ان ينظر في المعنى الذي وقع فيه
النزاع وفي كلام ابي الحسين في المعتمد والرازي في المحصول تصريح بمحل النزاع قال ابو
الحسين ان المبين اذا كان لفظا معلوما وجب كون بيانه مثله والا لم يقبل ولهذا
لم نقبل خبر الاوساق مع قوله صلى الله عليه واله وسلم فيما سقت السماء العشر والصحيح
انه يجوز ان يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا امارتين وان يكون المبين
معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القران بخبر الواحد وقال الرازي قال
الكرخي المبين اذا كان معلوما وجب كون بيانه مثله والا لم يقبل والحق انه
يجوز ان يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا مظنونين وان يكون المبين

معلومًا وبأنه مظنون كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد والقياس هذا كلام
الإمامين وبه يتبين محل النزاع وأن تعجب البرماوي من ابن الحاجب حيث جرى في
المخصصات على تخصيص الأقوى بالأضعف في غالب المسائل واشترط هنا كون بيان
الظاهر أقوى غير مستغرب لأنه إن أراد بالقوة القوة في الدلالة فمن غير نظر إلى الطريق
فلا معنى للاشتراط لأن الخاص من حيث هو خاص أقوى في الدلالة على محل الخصوص من
العام من حيث هو عام وهكذا الكلام في المقيد والمطلق وإن أراد بها القوة
في الطريق ناقض كلامه

الباب الخامس

من المقصد الرابع من مقاصد الكتاب

في مفهومات الخطاب

أي ما يفهمه السامع من الخطاب
سواء كان مفهومًا بالمعنى المصطلح أو منطوقًا فهو قسمان منطوق ومفهوم أما
المنطوق فهو ما أفاده اللفظ من أحوال مذكور فقوله ما أفاده اللفظ مشترك
فيه القسمان لأن المفهوم مستفاد من اللفظ قطعًا وبيانه بقوله من أحوال مذكور
لإخراج المفهوم لأن إفادة اللفظ فيه لأحوال لغير مذكور فيه والمراد بالأحوال
الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية والإيجاب والسلب والمقدمات العقلية
والعادية وغيرها فإن ذكرت الحال في اللفظ كما ذكر صاحبها فيه بأن يجيء الكلام
بما قصد بها بنفسه فصريح كقوله تعالى أقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما فإنه دل فيهما على حال مذكور للصلوة والقطع وهي
وجوب صلوة الظهر وعلية السرقة للقطع وإلا يكن الحال المستفادة من اللفظ
مذكورة فيه فغيره أي غير الصريح وهو المدلول عليه بالالتزام وهو ينقسم إلى
دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة لأنه إما أن يكون مقصود المتكلم أولا والأول يحكم
الاستقراء قسمان أحدهما أن يتوقف الصدق والصحة العقلية أو الشرعية عليه
ويسمى دلالة اقتضاء أما الصدق فنحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان إذ لولا تقدير
المؤاخذة ونحوها لكان كاذبًا لأنهما لم يرتفعا وأما الصحة العقلية فنحو واسأل
القرية إذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلًا لأن سؤال الجماد غير معقول وأما
الصحة الشرعية فكقولك أعتق عبدك عني على ألف لاستدعائه تقدير التمليك
لأن عتقه عنه بدون تمليكه لا يصح شرعًا وثانيهما أن يقترن الملفوظ الذي هو
مقصود المتكلم بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المقصود كان اقترانه بعيدًا
فيفهم منه التعليل ويدل عليه وإن لم يصرح به ويسمى تنبيهًا وإيماء وسيأتي في
القياس مفصلًا إن شاء الله تعالى والثاني وهو الذي لم يكن مقصود المتكلم يسمى
دلالة إشارة مثل ما روي تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي أي نصف دهرها
فدل على أن مدة الحيض قد تكون مساوية لمدة الطهر ولا شك أن بيان ذلك
غير مقصود لكنه لزم من حيث إنه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة
تقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض ولو كان زمان ترك الصلوة وهو مدة الحيض

أكثر من زمان فعل الصلوة وهو مدة الطهر لذكره ومثل قوله تعالى وحمله وفصاله
ثلاثون شهرًا مع قوله تعالى وفصاله في عامين فإنه تعلم منهما أن أقل مدة الحمل
ستة أشهر ولا شك أنه ليس مقصودًا في الآيتين بل المقصود في الأول بيان حق
الوالدة وما تقاسيه من التعب والمشقة في الحمل والفصال وفي الثانية بيان مدة
أكثر الفصال ولكن لزم منه ذلك كما ترى ومثل قوله تعالى فالآن باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من
الخيط الأسود من الفجر فإنه تعلم منه جواز إصباح الصائم جنبًا وعدم إفساده
للصوم ولا شك أنه لم يقصد ذلك في الآية ومثل قوله تعالى للفقراء المهاجرين
الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم فإنه يدل على أن الكفار يملكون أموال
المسلمين بالاستيلاء إنما سيقت لبيان استحقاقهم من الغنيمة لأن الله تعالى سماهم
فقراء مع إضافة الأموال إليهم والفقير من لا مال له يصل إلى يده الأمن المال وإن كان
ملكًا له فلو كانت باقية على ملكهم لزم المجاز وهو على خلاف الأصل لا يقال
الإضافة تقتضي الملك فتعارضان فتبطل الإشارة لأنه يقال قد تقرر في علم
العربية أن الإضافة يكفي فيها أدنى ملابسة بين المضاف والمضاف إليه فلا تستلزم
أيضًا الملك وكل واحد من الأحوال التي دل عليها بالاقتضاء والإيماء والإشارة حال
للمذكور ولكنها غير مذكورة في العبارة وإنما هو مدلول عليها بالالتزام فخرج عن
المنطوق الصريح وفارقت المفهوم لأنه لا يكون حالًا للمذكور وإنما يكون حالًا
لغير المذكور كتحريم الضرب فإن التحريم حال للضرب وهو غير مذكور وإنما المذكور
التأفيف وكعدم وجوب الزكوة في المعلوفة فإنه حال للمعلوفة وهي غير مذكورة
وإنما المذكورة السائمة في نحو الغنم السائمة زكوة وبيان ذلك فيما ذكرنا من الأمثلة
أن المؤاخذة والأهل والتمليك والعلية ومساواة مدة الحيض لمدة الطهر في بعض
النساء وأقل مدة الحمل وجواز الإصباح جنبًا وملك الكفار لما استولوا عليه
من أموال المسلمين أحوال غير مذكورة لمذكورات هي الخطأ والنسيان
والقرية والعبد والمعلول وبعض النساء والحمل والصائم والفقراء المهاجرين
فلا اشتباه بين غير الصريح من المنطوق وبين المفهوم كما توهم وقوله وأيضًا
إشارة إلى أن للمنطوق تقسيمًا آخر وهو أن المنطوق إن أفاد معنى لا يحتمل غيره
فنص هذا معناه الاصطلاحي فهو مقابل الظاهر وقد يطلق في مقابل الإجماع
والقياس فهو الدليل من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرًا أو نصًا بالمعنى
الأول ومنه ما سيأتي في القياس من اشتراط أن لا يكون حكم الفرع منصوصًا
وتقسيم مسالك العلة إلى الإجماع والنص والاستنباط وقد يطلق في كتب
الفروع على ما يقابل التخريج ويراد به قول صاحب المذهب أعم من أن يكون
نصًا لا احتمال فيه وأن يكون ظاهرًا وأما في اللغة فهو الرفع ومنه نص الحديث

وقوله وتقتضي الكلام الى ايه
كان الوثيقه في نسخه

اذا ادفعه الى قائله وان احتمل غيره فاما ان يتساويا في استفادتهما من اللفظ
اولا فان تساويا فمجمل وقد تقدم والا يتساويا في الاستفادة فاحد المعنيين
راجح والاخر مرجوح فان حمل اللفظ على المعنى المرجوح بما يصيره من القراين العقليه
او النقليه راجحا عند الناظر سواكانت مرجحه له في نفس الامر كما في التاويل
الصحيح او غير مرجحه كما في الفاسد فمأول اي فهذا القسم يسمى ماولا في الاصطلاح
واما في اللغه فهو اسم مفعول من المزيد فيه واصله المعنى يرجع والا يحمل على المرجوح
فظاهر فالظاهر في الاصطلاح هو اللفظ السابق الى الفهم منه معنى راجح مع احتماله
لمعنى مرجوح لم يحمل عليه وهو في اللغه بمعنى الواضح يقال ظهر الشي ظهورا اذا وضح
بعد خفائه ومنه قيل ظهر لي راي اذا علمت ما لم يكن علمته وظهر الحمل اذا استبان
ويقال ظهرت عليه اطلعت وظهرت على الحائط علوته ومنه ظهر على عدوه اذا غلبه
ثم ان دلالة الظاهر بالمعنى المصطلح قد يكون بالوضع الاصلي كالاسد للحيوان
المفترس وقد يكون بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر اذا غلب فيه بعد
ان كان في الاصل للمكان المطمئن وقد يكون بعرف الشرع كالصلوة لذات
الاذكار والاركان بعد ان كان في الاصل للدعا في الكلام فما اذا اقترن اللفظ
بقرينه يكون بها اظهر في المعنى المجازي منه في المعنى الحقيقي وكلام الامدي وغيره
مصرح بانه من قسم الماول لا من قسم الظاهر وهذا هو الظاهر من عبارة هذا
الكتاب وكلام ابن الحاجب في مختصره محتمل وجعل سعد الدين التفتازاني
دخول المجاز في قسم الظاهر اقرب الاحتمالين من كلامه والماول اقسام
فمنها قسم قريب تاويله يكفيه في الترجيح ادنى مرجح ومنها قسم بعيد يحتاج
في قربه وقبوله الى المرجح الاقوى ومنها قسم متوسط بينهما فيحتاج الى مرجح
متوسط بين المرجحين ومنها قسم متعذر لا يحتمله اللفظ فيرد ويحكم ببطلانه
ولا يجوز قبوله وامثلتها اي هذه الاقسام الاربعه في المطولات من كتب
الاصول وقد عد من القريب تاويل الايات والاحاديث التي يخالف ظاهرها
التنزيه وتوهم التشبيه فان الدليل العقلي والشرعي قائم على عدم اراده
ظاهرها المعر بل اتفاق السلف والخلف على منع حملها على الظاهر وهو في ادله
الاحكام الفرعيه كثير جدا كتاويل لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
بامر الايجاب لان مطلق الامر قد ورد في قوله استاكوا هذا عند من يقول
ان الامر حقيقه في الندب او للقدر المشترك بينهما واما عند من يقول انه
للوجوب فيكون التاويل القريب في قوله استاكوا حيث حمل على امر الندب
وهو خلاف الظاهر بدليل لامرتهم بالسواك ومنه تخصيص انما الربا في النسيه
بمختلفي الجنس لحديث عبادة بن الصامت الذهب بالذهب والفضه بالفضه
والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء

فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد رواه احمد ومسلم وابو
داود وابن ماجه وعد من البعيد تاويل اصحابنا والحنفيه حديث ان غيلان اسلم وتحته عشر
نسوه فقال له رسول الله صلى الله عليه واله وسلم امسك اربعا وفارق سائرهن رواه الشافعي
عن الثقه عن معمر عن الزهري عن سالم عن ابيه وابن حبان والترمذي وابن ماجه كلهم من طريق
معمر قال البزار جوده معمر بالبصره وافسده باليمن فارسله وقال الترمذي قال البخاري هذا
الحديث غير محفوظ والمحفوظ ما رواه شعيب عن الزهري قال حدثت عن محمد بن سويد
الثقفي ان غيلان اسلم الحديث واما حديث الزهري عن سالم عن ابيه فانما هو ان رجلا
من ثقيف طلق نساءه فقال له عمر لترجعن نساءك او لارجمنك وحكم مسلم على معمر بالوهم فيه
وقال ابن عبد البر طرقه كلها معلوله بان المراد بالاربع الاوائل ان تزوجهن مرتبا وبان المراد
بالامساك ابتدا النكاح ان جمعهن عقد ووجه بعده ان غيلان كان مجدد الاسلام لا يعرف شيا
من الاحكام فخطاب مثله بغير ظاهر مثل هذا بعيد مع انه لم ينقل تجديد لا منه ولا من غيره
مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ومثل تاويل قوله صلى الله عليه واله وسلم لفيروز الديلمي
وقد اسلم عن اختين اختر ايتهما شئت عند الترمذي وطلق ايتهما شئت عند ابي داود
وفي اسناده ابو وهب الجيشاني قال البخاري وفي اسناده نظر فمثل ما تقدم مع زيادة الدلالة
على ان الترتيب غير معتبر بقوله ايتهما شئت قلنا لم يثبت اصحابنا والحنفيه الحكم
بهذا الحمل وانما لهم ادله مشهوره في الفروع وهذا الحديثان ضعيفان من اصلهما كما
اشرنا اليه فتاويلهما انما هو لموافقه الادله الصحيحه على تقدير صحتهما ولهذا قال الدواري
ان الدلاله الداله على بطلان تلك العقود المانعه من استباحه الفروج الا بعقد شرعي تجعل
هذا التاويل قريبا مع انه لا بعد في ان يراد بالاربع الاوائل ووقع الاطلاق اتكالا على ما
علم من ضروره الدين من بطلان نكاح الخامسه فصاعدا خصوصا مع ما روي ان اسلامه
كان بعد غزوه الطائف وانه حين تقررت قواعد الاسلام وهكذا الكلام في خبر فيروز
واما التاويل بابتدا النكاح فلا شك في بعده كما ان جمع نسا كثيره في عقد واحد بعيد
في العاده واما العموم المستفاد من ايتهما شئت وظاهر عدم التعرض لاعتبار الترتيب
التعرض لعدم اعتباره ولما ذكرناه عد بعض اصحابنا تاويل هذين الحديثين من المتوسط
بين القريب والبعيد وعد من البعيد تاويل اصحابنا والحنفيه حديث من لم يجمع الصيام
من الليل فلا صيام له رواه الاربعه وهذا لفظ ابي داود والترمذي وللنسائي في روايه من
لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له قال ابن حجر اختلف الائمه في رفعه ووقفه وقال ابن ابي
حاتم عن ابيه لا ادري ايهما اصح لكن الوقف اشبه وقال ابو داود لا يصح رفعه وقال الترمذي
الموقوف اصح ونقل في العلل عن البخاري انه قال هو خطا وهو حديث فيه اضطراب والصحيح
عن ابن عمر موقوف وقال النسائي الصواب عندي انه موقوف ولم يصح رفعه وقال احمد
ماله عندي ذلك الاسناد وقال الحاكم في الاربعين صحيح على شرط الشيخين وفي المستدرك

صحيح على شرط البخاري وقال البيهقي رواته ثقات الا انه روي موقوفا وقال الخطابي اسنده
عبد الله بن ابي بكر والزيادة من الثقة مقبولة بتخصيصه بالقضاء والنذر المطلق والكفارات
دون صوم رمضان والنذر المعين فيصح بنية من النهار مع ان ظاهره العموم لكل صيام
ووجه بعده الحمل على النادر حتى صار كاللغز **قلنا** كما لا بعد في تأويله باخراج صوم
النفل بالاتفاق للاحاديث الصحيحة كذلك لا بعد في تأويله باخراج صوم شهر رمضان
والنذر المعين بالادلة الدالة على صحة صيامهما بنية من النهار جمعا بين الادلة قالوا
فليحمل على اقرب تأويل يكفي المسألة **قلنا** في ذلك التأويل ابقاء الحقيقة وهي نفي ذات الصوم
الشرعي والعموم في بعض الاصناف وفيما ذكرتموه من التأويل ابقاء العموم فقط دون حقيقة
النفي وكان ذلك اقرب المجازين مع ان التخصيص اغلب وكان الحمل عليه اولى وعد من
البعيد ايضا تأويل الحنفية لحديث عائشة ايما امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل باطل باطل هكذا في رواية ابي داود الطيالسي وفي رواية الشافعي واحمد
وابي داود والترمذي وابن ماجه فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل وكلهم
من طريق ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عنها وقد تكلم فيه
من جهة ان ابن جريج قال ثم لقيت الزهري فسألته عنه فانكره وقد اعلت هذه الحكاية عن
ابن جريج واجيب عنها على تقدير صحتها بانه لا يلزم من نسيان الزهري له ان يكون سليمن بن موسى
وهم فيه بانه لا يخلو اما ان يكون المراد بايما امرأة الصغيرة والامة والمكاتبة والمجنونة
ويكون المراد بالبطلان الأول اليه عند اعتراض الولي عليه مطلقا واما ان يكون المراد
بايما امرأة المكلفة ويكون المراد بالبطلان الاول اليه لعدم الكفاءة والغبن الفاحش
في المهر في الحرائر المكلفات لان النكاح للرقيقة موقوف على اجازة المولى ولغير المكلفة
على اجازة الولي لكونه مترددا بين النفع والضر كالبيع والمكلفة مالكة بضعها فكان كبيع
سلعة واعتراض الولي لدفع نقيصة نقصان الكفاءة او المهر فان الشهوة مع قصور النظر
للحدث ولانهن سريعات الاغترار سيئات الاختيار مظنتها بخلاف السلعة ووجه بعده
ابطال التعميم المستفاد من مقام تمهيد قاعدة وهي منع المرأة من تفويضها نفسها مما لا يليق
بمحاسن العادات مع التصريح بأداته المؤكدة ثم التكرير الدافع لاحتمال السهو والتجوز
والحمل على الصورة النادرة المشبهة لقول القائل لعبده ايما امرأة لقيتها فاكرمها تقول
اردت المكاتبة ان رضي مولاها ويمكن ان يجاب بان هذا التأويل لم يبطل التعميم لان
عقد غير المكلفة والرقيقة عندهم موقوف على اجازة الاولياء والموالي كعقد الحرة المكلفة
فوجه التأويل الى قوله فنكاحها باطل باطل باطل اولا الى البطلان اما مطلقا او في بعض
الاحوال كما بينا ولا بعد فيه والتعبير عنه بالبطلان وتكريره ثلاثا للتحضيض على اجتناب
ما لا يترتب عليه الثمرة في اغلب الاحوال مع ما يؤدي اليه غالبا من الخصومات على ان قوله
بغير اذن وليها يفهم صحة عقدها مع الاذن اما للعمل بالمفهوم واما لكونه سكت عنه مع الاذن

فصح بحكم الاصل فيكون اذنه اللاحق كاذنه السابق فيقرب التأويل ولو سلم بعد
تأويله بالأول اليه فيقول بالاعمال اي باطل عند اعتراض الولي او عند النقيصة وقد روي
عن ابي حنيفة انه لا ينعقد وعد من البعيد ايضا تأويل الشافعية لحديث الحسن عن سمرة
مرفوعا من ملك ذا رحم محرم فهو حر رواه احمد والاربعة قال ابو داود والترمذي لم
يروه الا حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن ورواه شعبة عن قتادة عن الحسن مرسلا
ورواه ابن ماجه والنسائي والترمذي والحاكم من طريق ضمرة عن الثوري عن عبد الله
بن دينار عن ابن عمر قال بعض الحفاظ وهم فيه ضمرة والمحفوظ بهذا الاسناد حديث نهى
عن بيع الولاء وعن هبته ورد الحاكم هذا بانه روي من طريق ضمرة الحديثان بالاسناد
الواحد وصححه ابن حزم وعبد الحق وابن القطان وقال الترمذي العمل عليه عند اهل
العلم بالتخصيص لعمومه بالاصول والفروع للقاعدة المقررة وهو انه لا عتق من دون اعتاق
وخولفت هذه القاعدة في الاصول لحديث مسلم لا يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه اي بالشراء من غير حاجة الى صيغة الاعتاق وفي الفروع لقوله تعالى وقالوا اتخذ
الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون دل بذلك على ان العبودية منافية للولدية فلا
يصح ان يكون الولد عبدا ووجه بعده ظهوره في كل ذي رحم محرم مع الايماء الى وجه
علة العتق الموجود في الآباء والابناء وغيرهم فحمله مع ذلك على صورة نادرة مراعاة لقاعدة
لا يتفقون عليها في غاية البعد واما المتعذر فموجود في تأويلات اهل البدع اتباع الاهوى
كتأويل الباطنية وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي بابي بكر وعمر وعثمان وتأويل الخوارج
للحيران في قوله تعالى كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران له اصحاب يدعونه
الى الهدى بعلي ابن ابي طالب عليه السلام وان المراد بالاصحاب هم لا غيرهم وتأويل المتصوفة
للبيت في قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين بالقلب
وبكة بالصدر فجعلوه بيت الله وكان مباركا على الانسان وهدى يهتدى به فان النور الالهي
اذا وقع في القلب انفسح له واتسع فلا يسمع ويبصر ويعقل وينطق ويبطش ويمشي ويتحرك
ويسكن الا به وجعلوه مقام ابرهيم عبارة عن الخلة التي توصل الخليل الى خليله فمن وصل الى
ذلك المقام امن من نار القطيعة وعذاب الحجاب وهذا طرف من تأويلهم الباطل وقد تأولوا
القران من اوله الى اخره على هذا الاسلوب وزعموا انه المراد وعطلوه عن الشرائع والاحكام
ومنهم من خصه بالصريح يعني ان من العلماء كالعراقي والبيضاوي وغيرهما من يخص المنطوق
بالصريح المتقدم ذكره **فهو ما افاده اللفظ فيما وضع له** وضعا شخصيا او نوعيا فيدخل الحقائق
والمجازات سواء كانت شرعية او عرفية او لغوية ويخرج عنه دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة
لعدم الوضع فيها وقد وقع بين الاصفهاني والقونوي مباحثة طويلة في الترجيح بين القولين عضد
فيها الاصفهاني قول ابن الحاجب وموافقيه وانتصر له ورجحه البرماوي وعليه المتأخرون
من اصحابنا وغيرهم **والمفهوم خلافه** يعني بخلاف المنطوق على الرأيين فهو على الاول ما افاده اللفظ

من احوال الامر عن مذكور وعلى الثاني ما افاده اللفظ مما لم يوضع له سوا كان حالا لمذكور
او لغير مذكور فيكون دلالة الاقتضا والايما والاشارة داخلة في المفهوم وهذا مذهب
الغزالي والبيضاوي وغيرهما والآمدي جعل ذلك واسطة بين المنطوق والمفهوم **وعلى الثاني**
من معنى المفهوم **يلزم عن مفرد عقلا او شرعا** يعني ان المفهوم بالمعنى الثاني قد يكون
لازما للمفرد والمقتضي للزومه اما العقل **مثل ارم** فانه امر يستلزم من جهة العقل الامر
بتحصيل القوس والسهم لاستحالة الرمي من دونهما واما الشرع مثل **اعتق عبدك عني** فانه
يستلزم من جهة الشرع تمليكه لان عتقه عنه بدون تمليكه اياه لا يصح شرعا **ويلزم عليها**
يعني على المفسر جميعا **عن مركب** اما **مفهوم موافق** يعني ان حكم غير المذكور يكون
موافقا لحكم المذكور نفيا واثباتا **كفحوى الخطاب** وهو ما كان الحكم في غير المذكور
اولى منه في المذكور كالجزاء باكثر من مثقال الذرة فانه اشد مناسبة من الجزاء بمثقالها
المذكور في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وكالضرب
فانه اشد مناسبة للتحريم من التافيف المذكور في قوله تعالى ولا تقل لهما اف وما دون
القنطار اشد مناسبة للتادية من القنطار المذكور في قوله تعالى ومن اهل الكتاب من
ان تامنه بقنطار يؤده اليك وما فوق الدينار اشد مناسبة لعدم التادية من الدينار
المذكور في قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك **ولحنه** اي لحن الخطاب
وهو ما كان حكم غير المذكور مساويا للحكم المذكور كتحريم احراق مال اليتيم فانه مساو
لتحريم الاكل المستفاد من الوعيد عليه في قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
لاستوائهما في الاتلاف والفحوى واللحن معناهما في اللغة معنى الخطاب قال الجوهري فحوى
القول معناه ولحنه وقال في قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اي في فحواه ومعناه والمراد
به المعنى الخفي كما قال ابو زيد يقول لحنت له بالفتح الحن لحنا اذا قلت له قولا يفهمه عنك
ويخفى على غيره ويقال عرفت ذلك في فحوى الكلام كلامه بمد ويقصر ويقال فحا بكلامه الى كذا
يفحو فحوا اذا ذهب به اليه وما ذكر من تسمية الاولى بفحوى الخطاب والمساوي بلحن الخطاب
مذهب كثير من العلماء وكثير منهم يسمون كل واحد من القسمين بكل واحد من الاسمين
ومنهم من يسمي الاولى بهما دون المساوي وهو القائل بان المساوي ليس من مفهوم الموافقة
وهذا اختلاف في الاصطلاح ولا مشاحة فيه ولما لم يمكن معرفة كون الحكم في المسكوت عنه
اشد مناسبة منه في المذكور او مساويا الا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم
كالاكرام في منع التافيف وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء بالمثقال والامانة في اداء القنطار
وعدمها في عدم اداء الدينار والاتلاف في تحريم اكل مال اليتيم اختلف في وجه الدلالة
على الحكم في المسكوت عنه فقيل ان ذلك من جهة القياس لتوقفه على معرفة الجامع كما
بينا وهو المسمى بالقياس الجلي كما ياتي ان شاء الله تعالى واختاره صاحب الفصول من اصحابنا
وعزاه الى الجمهور وسوا فيه الاولى والمساوي فلا يكون من باب المفهوم وقيل انه من باب

المفهوم لا من باب القياس وهذا هو المشهور ونقله الرافعي وغيره عن الاكثرين وقيل
ان الاولى من باب المفهوم والمساوي من القياس وهو مذهب ابن الحاجب ومن وافقه
والاظهر ان مستند الحكم في المسكوت هو فحوى الدلالة اللفظية لا الدلالة القياسية
للقطع بان العرب انما يريدون بمثل هذه العبارات المبالغة في التاكيد للحكم في موضع
السكوت حتى كانها موضوعة لوضع النوعي للمبالغة المذكورة ولذلك كانت افصح من
التصريح بحكم غير المذكور الا ترى انهم اذا قصدوا المبالغة في كون احد الفرسين سابقا على
الاخر قالوا هذا لا يلحق غبار ذلك وانه ابلغ من قولهم ذاك سابق على هذا او هكذا اذا
قال قائل لا تعطه مثقال ذرة كان ابلغ من فهم المنع مما فوق المثقال من التصريح به قطعا
وليس ذلك من القياس الذي جعله الشارع حجة لانه يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار
الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي وهذا ظاهر في الاولى واما المساوي فيحتمل الامرين
ويمكن ترجيح المفهوم بان قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين انه
لا يراد منه خصوص وجوب ثبات العشرين للمائتين بل المراد منه تعميم وجوب ثبات الواحد
للعشرة سواء كان في هذا العدد او اقل او اكثر وانه مفارق قول القائل حرمت الخمر
لاسكارها وقد اختلف في هذا الخلاف فقال الجويني في البرهان انه لفظي وقال غيره انه
معنوي لان من فوائده انا اذا قلنا ليس قياسا جاز النسخ به والا فلا وكذا عند ما نعي النسخ
على الاطلاق **ثم** مفهوم الموافقة قد **يكون قطعيا** وهو اذا كان التعليل بالمعنى قطعيا كالامثلة
المذكورة **و**قد يكون **ظنيا** اذا كان التعليل بالمعنى كذلك كقول الشافعي رضي الله عنه اذا كان
قتل الخطا يوجب الكفارة فالعمد اولى واذا كانت اليمين المعقودة توجب الكفارة فالغموس
اولى وانما كان ظنيا لتجويز ان لا يكون المعنى في قتل الخطا واليمين غير الغموس الزجر الذي
هو اشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي والكفارة انما سميت كفارة لتغطيتها
للمكفر وستره والعمد والغموس عظيمان لا يستر عقابهما ثواب الكفارة **و**اما مفهوم **مخالف**
وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا او نفيا **ويسمى دليل الخطاب**
اما لان دلالته من جنس دلالات الخطاب او لان الخطاب دال عليه او لمخالفته منظوم اللفظ
ويسمى مفهوم المخالفة وهو ظاهر الوجه **ومنه مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد**
اما مفهوم الصفة والمراد بها لفظ مقيد لاخر غير منفصل عنه ليس بشرط ولا استثنا ولا غاية
ولا عدد لا النعت فقط فيدخل فيها العلة والظرف والحال فكقوله صلى الله عليه وآله وسلم
في كل ابل سائمة من كل اربعين ابنة لبون وفي كتاب ابي بكر لانس بن مالك حين وجهه الى البحرين
حكاية عن فرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت
اربعين ففيها شاة والسائمة صفة تدل على نفي الزكوة في المعلوفة واما مفهوم الشرط والمراد به
ما علق من الحكم على شي باداة شرط كان واذا ونحوهما وهو المسمى بالشرط اللغوي وليس المراد
الشرط الذي هو قسيم السبب والمانع السابق بيانهما في خطاب الوضع فكقوله تعالى وان كن

اولات حمل فانفقوا عليهن فانه يدل بمفهومه على انهن ان لم يكن اولات حمل لم يجب الانفاق عليهن
ولهذا ذهب الشافعي الى ان المبتوتة لا نفقة لها ان لم تكن حاملا واما اصحابنا والحنفية فيقولون ان
فائدة الشرط ان مدة الحمل ربما تطول فيظن ظان ان النفقة تسقط اذا مضى مقدار عدة الحائل فنفى ذلك
الوهم ومن شرط العمل بمفهوم المخالفة ان لا يظهر له فائدة سوى التخصيص واما مفهوم الغاية وهو ما
يفهم منه اذا نكحت زوجا آخر حلت له بشرطه واما مفهوم العدد والمراد به ما يستفاد من تعليق
الحكم بعدد مخصوص كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اي لا اكثر من ذلك وكقوله صلى الله
عليه وآله وسلم في اربعين شاة شاة اي لا اقل من ذلك واما يعمل بمفهوم المخالفة عند معتبريه حيث
لا فائدة للقيد شيء من الصفة والشرط والغاية والعدد وغيرها سوى التخصيص للمذكور بالحكم
اما اذا ظهر له فائدة غير التخصيص للمنطوق بالحكم ونفي الحكم عما عداه تطرق الاحتمال الى المفهوم
فيصير الكلام مجملا فيه فلا يقضى فيه بموافقة ولا مخالفة مثل ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم
من المنطوق او مساويا له فيه فانه قد يسمى بظهور الاولوية والمساواة عن ذكره كقوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لان تحريم قتل الاولاد حال الامان من الفقر اولى منه حال خوفه ومثل
ان يكون المذكور غالبا في العادة فيذكر لذلك لا للتخصيص نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
لما كان الغالب كون الربائب في الحجور وانه من شانهن خص هذا الوصف بالذكر لغلبة حضوره
في الذهن لا للتقييد ومثل ان يكون المذكور موافقا للواقع فلا يوجد للوصف مفهوم مثل
قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان الاكراه لا يتأتى الا مع ارادة التحصن
فان امر المطيعة المريدة للبغاء لا يسمى مكرها ولا امره اكراها وقد روي ان هذه الآية نزلت في
معاذة ومسيكة جاريتي عبد الله بن ابي كانتا مسلمتين وكان يكرههما على البغاء لضريبة يأخذها
منهما فان قيل يجوز ان يكون كارها للامرين التحصن والبغاء قلنا ذاك امر نادر بعيد
الوقوع فاشبه المحال ومثل ان يكون جوابا لسؤال سائل عن المذكور او حادثة خاصة بالمذكور
مثل ان يسأل هل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة او يكون الغرض بيان ذلك
لمن له السائمة دون المعلوفة والاطلاع على ذلك من فوائد معرفة اسباب النزول وسيرة الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم ومثل ان يكون الحكم في المسكوت معلوما للمخاطب دون المذكور
مجهولا كما لو قيل الصلوة المسنونة فرضها كذا او كذا اولا ينال مفهومه ان المفروضة
ليست كذلك لان ذلك معلوم ومثل ان يكون ذكر القيد لكونه معهودا فيكون بمنزلة اللقب
الذي يحتاج اليه في التعريف فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ومثل ان يقصد بذكره زيادة الامتنان
على المسكوت كقوله تعالى لتأكلوا منه لحما طريا فلا يوجد منه منع القديد ومثل ان يخرج مخرج
التفخيم والتأكيد كحديث لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فلا
يوجد منه الحل لمن لا تؤمن بالله واليوم الآخر وقد ذكر صور غير ذلك لا حاجة الى التطويل بها
بعد تقرير الضابط ومنها مجيء الصفة للتوضيح فان جاءت محتملة للتخصيص والتوضيح جاء الاجمال
في المفهوم كما في قوله عليه الصلاة والسلام لما استعار من صفوان بن امية ادرعا فقال اغصبا

يا محمد بل عارية مضمونة يحتمل الاصطلاح ان العارية شانها ذلك فيكون حكما للعارية مطلقا
كما ذهب اليه الشافعية ويحتمل التخصيص اي مشروط فيها الضمان فلا تكون العارية
مضمونة حتى يشرط فيها ذلك كما ذهب اليه اصحابنا والحنفية ومنها وهي من الفوائد
المختصة بالعدد ان يقصد به التكثير كالالف والسبعين ونحوهما مما يستعمل في لغة العرب
للمبالغة ولهذا قالوا ان قولهم اسماء العدد نصوص مخصوص بما اذا لم يقم قرينة على ارادة
المبالغة نحو جئتك الف مرة فلم اجدك وبه يعلم ضعف الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وآله
وسلم لما نزل ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم سازيد على السبعين
لانه محمول على انه عليه الصلاة والسلام اراد اظهار الرحمة والرأفة بامته والدعاء لهم
الى ترحم بعضهم لبعض لا انه فهم منه مخالفة الزائد للمذكور كيف وقد قال فلن يغفر الله
لهم واردفه بقوله ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله فليس المقصود بهذا العدد تحديد
المنع وانما هو كقول القائل لمن سأله حاجة لو سألتنيها سبعين مرة لم اقضها ولهذا
بين العلة التي لاجلها لا ينفعهم استغفار الرسول وهي كفرهم وفسقهم وهذا المعنى
قائم مع الزيادة على السبعين وقد جاء في الرواية ما يدل على انه صلى الله عليه وآله وسلم
فهم هذا المعنى فانه عند البخاري في باب الجنائز بلفظ لو اعلم اني ان زدت على السبعين يغفر
له لزدت عليها واعلم ان مفهوم المخالفة مختلف فيه على اقوال كثيرة فاما مفهوم الصفة
فهو حجة معمول بها عند اكثر اصحابنا والشافعي ومالك واحمد وابو عبيدة معمر بن المثنى
حكاه عنه ابو بكر الباقلاني في التقريب والجويني وغيرهما وابو عبيد القاسم بن سلام
رواه عنه الآمدي وابن الحاجب وابن السمعاني وهو مروي عن الجويني والمزني والاصطخري
والمروزي وابن خيران والجمهور والصيرفي والاشعري واحتج اصحابنا بمفهوم قوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم على ان لا جزاء على الخاطئ قال الامام الحسين
ولا اعلم قائلا من اهلنا بخلافه يدل على ان مفهوم الصفة معمول به عندهم اذ لم يفرقوا بين
الحال وغيرها من انواع الصفة في هذا الباب احد من العلماء ولهذا قال الفقهاء في
الثمرات ان مستدل هذا استدل بقوله عليه الصلوة والسلام في سائمة الغنم زكاة ولا يقال انهم
انما نفوا وجوب الجزاء على الخاطئ رجوعا الى الاصل لانه يحتمل بالقياس على محظورات الاحرام
وضمان الاموال فلولا العمل بالمفهوم لوجب القول بالوجوب عملا بالقياس ونفى حجيته بعض
اصحابنا كالامام يحيى بن حمزة واحمد بن يحيى عليهما السلام والحنفية وبعض من الشافعية
والمالكية واختاره الغزالي والآمدي واختلف كلام الرازي فاختار في المعالم الاول وفي
المحصول المذهب الثاني ومنهم من قال بمفهوم الوصف المناسب مثل اكرم الرجل الطويل
الانسب دون غيره لان الاعتناء بتعقيب الاوصاف يفيد تأكيد ان الحكم فيما عداها بخلافه
وتضعيف احتمال افادتها لغير ذلك وروي عن ابي عبد الله البصري انه حجة في ثلاث صور
احدها ان يكون الخطاب وارد للبيان نحو في سائمة الغنم زكاة المبين لآية الزكوة

ثانيها ان يكون لابتداء التعليم كحديث اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا فمفهومه
عدم التحالف مع عدم قيام السلعة ثالثها ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم
بالشاهدين لان المفهوم وهو الشاهد الواحد داخل تحت لفظ الشاهدين فلو لم يكن
الحكم في الواحد مخالفا لما كان لذكر الاثنين فائدة وللمنصور بالله عبد الله بن حمزة
عليه السلام فصل اخر يقرب من هذا وقال الجويني انه حجة فيما اذا كان الوصف مناسبا
نحو في الغنم السائمة زكوة لما في خفة مونة السوم من المناسبة للمواساة بالزكوة بخلاف نحو
في الغنم العفر الزكوة لكونها خسيسة في معنى الكلف وهذه الاقوال مبنية على ظهور انتفاء
ما عدا التخصيص من فوائد التقييد بالصفة فيما ذكروه وظهوره فيها لا ينفي ظهوره في غيرها
واعلم ان هذا الخلاف في الصفة مشروط فيه عند البعض ان يكون هناك اسم يجري عليه
الصفة متقدم او متاخر اما لو ذكر الاسم المشتق وحده نحو في السائمة الزكوة فلا مفهوم له
لاختلال الكلام بدونه كاللقب والاكثرون لا يشترطون ذلك لدلالته على السوم الزائد على
الذات بخلاف اللقب وعند اخرين ان تكون الصفة مما تطرأ وتزول اما اذا كانت ملازمة
للجنس كالطعم في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام فهو قريب من التخصيص
بالاسم والاكثرون على خلاف ذلك ويقتصرون على الضابط المذكور وأما مفهوم الشرط
فقال به القائلون بمفهوم الصفة وبعض المانعين لها كالمنصور بالله عبد الله بن حمزة وحكاه
عن شيخه وكالشيخ ابي الحسن الكرخي وابي الحسين البصري والفقيه يحيى بن حسن القرشي والجويني
والامام الرازي وابن سريج وابن الصباغ وغيرهم وقال به الامام المهدي احمد بن يحيى بعد
البحث عن ادلة الخلاف لا قبله لجواز ان يكون لهذا الشرط شرط اخر يخلفه فيه فيكون
موافقا واختاره السيد ابو طالب في المجزي واما الامام يحيى بن حمزة والقاضيان عبد الجبار
والباقلاني وابو علي وابو هاشم والغزالي والامدي فعلى المنع فيه كمفهوم الصفة وهو رواية
عن ابي عبد الله البصري وقد روي عنه القول فيه واما مفهوم الغاية فقال به القائلون
بمفهوم الشرط وبعض المانعين له كالسيد ابي طالب والامامين والقاضيين والغزالي
والشيخ الحسن وحفيده وحكاه الامام المهدي والسيد ابرهيم والشيخ الحسن والقاضي
عبد الله الدواري عن الجمهور وقد ذهب بعض العلماء الى ان دلالتها على اسقاط حكم ما قبلها
عن ما بعدها من قبيل المنطوق وحكي عن ابي رشيد المنع وفاقا للحنفية كما تقدم واما
مفهوم العدد فقال القاضي عبد الله الدواري لا اعلم خلافا في مفهومه الا ما من نفي المفهوم
جملة وهو قول ابي حنيفة فجعله اقوى من مفهوم الغاية وهذا منه عجيب فانه حكى عن مذهب
صاحب الجوهرة ما يدل على ان مفهوم الغاية اقوى من مفهوم العدد لانه يعمل بمفهوم الغاية
مطلقا وبمفهوم العدد اذا كان بيانا لمجمل كالصفة والشرط وفيما عداه موضع اجتهاد
ثم ان الامام الرازي والعلامة القرشي وغيرهما عملوا بمفهوم الشرط دون مفهوم العدد
والقاضي البيضاوي عمل بمفهوم الصفة دونه ولذلك جعل القاضي عبد الوهاب ابن السبكي

الصفة سواء كانت مناسبة او غير مناسبة اقوى من العدد واما النووي فقال ان
مفهوم العدد باطل عند الاصوليين والذي يترجح ان مفهوم العدد في مرتبة مفهوم الصفة
وهو اي المفهوم المذكور الذي هو مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد المختار انه معمول
به بالشرط المذكور والا انتفت فائدة الذكر ولما قال به ائمة اللغة هذا بيان حجتنا على
وجوب العمل بهذه المفاهيم الاربعة حمله تقريرا الاولى انه تعالى لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر
على المخالفة لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة والثاني باطل وكذا المقدم اما الشرطية فلان
المفروض عدم فائدة غير التخصيص واما الاستثنائية فلانه لا يستقيم ان يثبت تخصيص من احاد
البلغاء لغير فائدة فكلام الله ورسوله احق واعترض بان حاصل ما ذكرتم اثبات الوضع
التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل لان الوضع انما يثبت
بالنقل واجيب بانا لا نسلم ان دلالة التخصيص على مخالفة المسكوت للمذكور بالوضع لم لا يكون
بالعقل كما قاله البعض او بان العرف العام يقصد اليه ويفهمه كما ذهب اليه الرازي في
المعالم سلمناه فلا نسلم انه اثبات الوضع بالفائدة بل ثبت بطريق الاستقراء عنهم ان كل ما ظن انه
لا فائدة للفظ سواه تعينت لان يكون مرادة وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية
فكان اثباته بالاستقراء لا بالفائدة وانه يفيد الظهور فيه فيكتفى به سلمناه لكن لا نسلم بطلانه
لانا اثبتنا جميعا دلالة الايماء بعدا عن لزوم الاستبعاد في كلام الشارع واثبات دلالة
المفهوم حذرا عن لزوم انتفاء فائدة الذكر اولى اذ لا شك احد في ان البعد اخف محذورا من
عدم الفائدة وهذا الجواب الاخير يناسب من جعل دلالته من جهة الشرع لا غير واعترض
ثانيا بالنقض الاجمالي بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون مفهوم اللقب كذلك اذ يجري
فيه مثل ذلك وهو انه لو لم يثبت فيه نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر ولا يعتبر
بيننا وبينكم على انه غير معتبر واجيب بان اللقب لو اسقط لاختل الكلام وذكره لئلا يختل
وهو اعظم فائدة فلم يصدق انه لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدا فانتفت دلالته على
المفهوم اعترض ثالثا بمنع الملازمة بمعنى انه لا نسلم انه لولا التخصيص فلا فائدة بل فائدته
اما تقوية دلالته على المذكور لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فانه لو قال في الغنم زكوة
جاز ان يكون المراد المعلوفة تخصيصا فلما ذكر السائمة زال الوهم واما ثواب الاجتهاد
بالقياس وهو الحاق المسكوت عنه بالمذكور بمعنى جامع فلا يخلو صورة عن فائدة مما
ذكرناه واجيب بان الخلو عن الفائدة متحقق في بعض الصور فانكاره مكابرة وما
ذكرتموه من الفائدة وكذا غيره ليس بلازم فيجوز عدم الفائدة بحكم الاصل بل عدم
ظهورها بحكم الوجدان وهو كاف في المطلوب لان شرط المفهوم ان لا يظهر غيره
من الفوائد لا عدم غيره في نفس الامر ثم ان العموم والقياس انما يكونان على تقدير
الاولوية او المساواة وقد شرط عدمهما وتقرير الثانية ان يقال لو لم يكن التعليق
بالصفة الا لغة على نفي الحكم فيما عداها لما فهم منه اهل اللغة ذلك والثاني باطل

دلالة

فالمقدم مثله اما الاولى فظاهرة لاستحالة فهم اللغوي من اللفظ ما لا دلالة له عليه واما
الثانية فلان ابا عبيدة معمر بن المثنى وابا عبيد القاسم بن سلام وهما من ائمة اللغة والعربية
والاول سمع الثاني فهما ذلك في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لي الواجد يحل عرضه
وعقوبته رواه احمد وابو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث وبر بن
ابي دليلة عن محمد بن ميمون كان مسيكة ومنهم من يقول محمد بن عبد الله بن ميمون بن عبيد الله
بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن ابيه وهذا اسناد حسن انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل
عرضه وعقوبته وقالا في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لان يمتلئ جوف احدكم قيحا خير له من
ان يمتلئ شعرا رواه مسلم عن سعد بن ابي وقاص والبخاري عن ابن عمر وابو داود باسناد
على شرطهما عن ابي هريرة لما قيل ان المراد بالشعر هنا الهجاء مطلقا او هجاء الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم خاصة لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فجعلا الامتلاء
من الشعر في قوة الشعر الكثير فهما منه ان غير الكثير ليس كذلك فالزما من تقدير الصفة
المفهوم وكيف لو صرح بها قال ابو علي اللؤلؤي سمعت عن ابي عبيد انه قال وجهه ان يمتلئ قلبه
حتى يشغله عن القرآن وذكر الله تعالى فاذا كان القرآن وذكر الله الغالب فليس جوف هذا
عندنا ممتلئا من الشعر بل جاء في الصحيحين عن ابن مسعود وهو من اهل اللسان انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من مات يشرك بالله شيئا دخل النار وقلت من مات لا يشرك
بالله شيئا دخل الجنة قال واو هذا امصير منه الى القول بالمفهوم لان الجملة حالية وقد عرفت
انها من باب الصفة هذا وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة والكل عالمون باللغة فالظاهر فهمهم
ذلك لغة فثبت ظهور افادته لغة وهو المطلوب واعترض بانا لا نسلم ان ابا عبيدة وابا عبيد
والشافعي فهموا ذلك لغة لجواز ان يبنوه على اجتهادهم وهو الاسند لاكثر النظر في المباحث
اللغوية **واجيب** بان هذا التجويز قائم في اكثر اللغة لانها انما تثبت بقول الائمة وانما يكون
قادحا لو كان المدعي هو القطع بمفهوم الصفة لكن المدعي هو الظن فالتجويز لا يقدح فيه والا لزم
ان لا يثبت شيء مما نقله الائمة من اللغات لقيام هذا التجويز فيه اعترض ثانيا بالمعارضة
بمذهب الاخفش مع علمه بالعربية فانه نفاه وهو يدل على انه ليس من مفهوم اللغة **واجيب** بانه لم يثبت
نفي الاخفش له عاما كما ثبت عن ابي عبيدة ومن معه لانهم كرروا ذلك في مواضع كما علمت
وصار القدر المشترك مستفيضا والشافعي روى عنه اصحاب مذهبه مع كثرتهم وغيرهم
والرواية عن الاخفش ليست كذلك ولو سلم فمن ذكرناه ارجح من الاخفش لتعددهم وكونهم
اعظم منه في العلم والشهرة ولو سلم فشهادتهم مثبتة وشهادته نافية والمثبتة اولى بالقبول
من النافية لانها انما تفيد عدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبتة تثبت
الوجدان فانه يدل على الوجود قطعا ولو سلم فالمعارض مسقط لامكان الجمع بان المثبتين
انما اثبتوا حيث لم يظهر فائدة غير التخصيص والنافي انما نفى في مقام ظهرت له فيه فائدة اخرى
وهاتان الحجتان عامتان لجميع المفهومات المعمول بها ولنا حجة في مفهوم الشرط خاصة وهي

انه اذا ثبت كونه شرطا فانه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط
قيل في الاعتراض عليه اولا ما علق به الحكم بكلمة ان ونحوها مما يسمى شرطا بحسب اللغة
لا يجب ان يكون شرطا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم اذ قد يكون سببا بل انه الغالب في
الاستعمال قلنا ان لم يجوز التعدد في الاسباب ولا اشكال واما ان جوز التعدد فيها
فالظاهر العدم واذا انتفى السبب الخاص حكم بانتفاء مطلق السبب لان الاخر وان كان
جائزا لكن الاصل عدمه ما لم يثبت وجوده وحينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهرا وهو المطلوب
قيل في الاعتراض عليه ثانيا هو منقوض نقضا اجماليا بان اردن في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه قلت الاكراه مع عدم ارادة
التحصن والتعفف مما لا يجتمعان فهذا المفهوم قد خرج عن كونه دليلا لامتناعه في ذاته وعلى فرض
كراهة التحصن والتعامل معا وحاصله مع كونه في غاية البعد بان هذا الشرط خرج مخرج الغالب
لان الاكراه يكون في الغالب عند ارادة التحصن فاعترض بالشأن المذكور بعد كلمة ان ونحوها
يكون شرطا للايقاع الحكم لا لثبوت الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الايقاع وهو لا
يستلزم انتفاء الوقوع وتحقيق ذلك انه اذا اريد انه شرط للنسبة النفسية فمسلم ولا يلزم
من انتفائه الخارجي الا عدم الحكم النفسي وهو الذي يريدون وان اريد انه شرط لمتعلقها
الخارجي فهو ممنوع وهو الذي وقع النزاع فيه **واجيب** بان مرجعه الى الاختلاف
في ان اثر الشرط في منع السبب الذي هو الايقاع كما هو مذهب الحنفية او في منع الحكم فقط
وهو الوقوع كما هو مذهب اصحابنا والشافعية والحق ان اثره في منع الحكم فقط للقطع بانا
اذا قلنا ان دخلت الدار فانت حر ان الدخول شرط لوقوع العتق لا لايقاعه الذي هو تصرف منا
بالتنجيز او التعليق ولنا حجة في مفهوم الغاية خاصة وهي ان معنى قول القائل صوموا الى الليل ان طرف
الغاية هو وجوب الصوم طرف النهار وهو آخر جزء منه فتقدير الوجوب بعده خلاف المنطوق
لا يصح التقدير بكون آخر جزء من النهار ليس طرفا للمغيا بعد ان كان معنى المنطوق كونه طرفا
له **احتج** النافون لجميع ما تقدم من المفاهيم بوجوه منها انه لو ثبت المفهوم الذي هو دليل
الخطاب لثبت بدليل فالتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبالاجماع واما بطلان التالي
فلان ثبوته اما بدليل عقلي او بدليل نقلي متواتر وهما منتفيان والآحاد لا يفيد بيان ذلك ان
العقل لا مجال له في ان دليل الخطاب يدل على الحكم في المنطوق وعلى نفيه في المسكوت وصغاها
لما مر من ان الاوضاع انما تثبت بالنقل والمتواتر لا سبيل الى اثباته والمسألة اصولية لا تفيد فيها
نقل الآحاد ومنها انه لو ثبت في مفهوم المخالفة لثبت في الخبر لكنه لم يثبت فيه فلم يثبت اما الشرطية
فلان الذي ثبت به في الانشاء وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم في الخبر واما الاستثنائية فلانه
لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها وذلك معلوم من اللغة والعرف ومنها
انه لو ثبت مفهوم المخالفة لما ثبت خلاف المفهوم فالتالي باطل فالمقدم مثله اما الاولى فلانه
لو ثبت لثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف لان الاصل عدم التعارض

واما الثانيه فلانه قد ثبت في نحو لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفه فان قوله اضعافا مضاعفه
في معنى الوصف كما سبق ومفهوم عدم النهي عن القليل منه وقد ثبت النهي عن القليل والكثير
ورد ما تمسك به النافون من الشبه اما الاولى فانا لا نسلم اشتراط التواتر وعدم افاده الاحاد
بقول بعض الاحاد في مثله والا امتنع العمل باكثر الادله فلا احكام لعدم التواتر في معظمها
وايضا فانا نقطع بان العلما في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بقول
الاحاد المعروفين بالثقه والمعرفه ونقلهم كابي عبيده والاصمعي والخليل وغيرهم واما الشبهه
الثانيه فجوابها منع الثانيه وهي الاستثنائيه القائله بان مفهوم المخالفه لو ثبت في الخبر بل هو
ثابت فيه كما في الانشا كما في قولك الفقها الحنفيه ائمه فضلا ومطل الغني ظلم عند قصد الاخبار
الى غير ذلك من الاخبار الواقعه مع عدم قرينه نفي المخالفه وقيام القرينه على نفيه في بعض المواضع
كما في قولنا في السايمه العنم السايمه لا ينافي ذلك اما الشبهه الثالثه فجوابها منع المقدمه الاولى وهي
الشرطيه القائله بانه لو ثبت مفهوم المخالفه لما ثبت خلافه فو لكم في بيانها لو ثبت لثبت التعارض
بين الدليلين قلنا ممنوع فان المفهوم دليل ظني فاذا قام قاطع بخلافه لم يقو المفهوم على معارضته
فان القاطع يدفع الظاهر فلا يقع تعارض من الطرفين ولو سلم ان ثبوته يستلزم التعارض **قلنا**
لكن التعارض وان كان خلاف الاصل فانه يجب المصير اليه عند قيام الدليل كما ان الاصل البراءه
ويجب شغلها بالدليل وهو اكثر من ان يحصى **واعلم** ان هذه الشبهه قد تقرر على وجه يندفع معه
الجواب وهو انه لو كان دليل الخطاب ثابتا لزم التعارض عند ثبوت دليل الخلاف وهو خلاف
الاصل واذا لم يثبت لم يلزم وما يفضي الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبه الى ما لا يفضي اليه والمرجوح منتف
ما لم يقم عليه دليل فان قام القائل بدليل الخطاب عليه دليلا صح دليلنا وكان دليله معارضه ولما
لا يقدح في صحه الدليل وجوابها على هذا التقدير انا لا نسلم ان التعارض بالمعنى المذكور خلاف
الاصل لانه في الحقيقه ليس بتعارض لعدم كونهما متساويين في القوه ولو سلم فلا افضا الى خلاف
الاصل في بعض الصور وهو فيما اذا كان عند المخالفه انما يقتضي المرجوحيه في ذلك البعض لا مطلقا
وهي لا تقتضي الانتفا في موضعها وهو لا ينافي ما ندعيه من ثبوت دليل الخطاب في الجمله بان لا
يكون هناك دليل يدل على مخالفه المفهوم **مسئله** في مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم
يتناوله الاسم مثل في الغنم زكوه وزيد قائم فانه يدل عند مثبته على نفي الزكوه عن غير الغنم
ونفي القيام عن غير زيد ومنه الاسم المشتق الذي قد غلبت عليه الاسميه كمثل الغزالي له بحديث
لا تبيعوا الطعام بالطعام وكذلك الاسم المشتق الذي لم يلحظ فيه المعنى نحو في الماشيه زكوه
فانه مثل قولك في الغنم زكوه والقول بمفهوم اللقب مذهب ابي بكر الدقاق ومحمد بن جعفر
الفقيه الشافعي والصيرفي وابن فورك من الشافعيه وقال الجويني انه صار الى مفهوم اللقب طوائف من
الشافعيه ونقله ابو الخطاب الحنبلي في التمهيد عن منصور بن احمد ومنهم من عزاه الى احمد نفسه
قال ابو الخطاب وبه قال مالك وداود وحكى ايضا عن ابن القصار وخويز منداد من المالكيه ومنهم
مكسوره ومفتوحه وقيل انه احذ هذا القول لمالك من استدلاله على عدم اجزا الاضحيه اذا ذبحت

هو ابو بكر المالكي الاصولي شيخ الباجي

بلا تقوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات قال ولم يذكر الايام وقال لم يذكر الليالي ذكره المازري
واصحابه ينسبون هذا القول الى احمد ولعل الوجه والماخذ الماخذ والجمهور **لا يعمل بمفهوم**
اللقب لحصول الفائده بذكره يعني ان المفهوم انما يعتبر لتعينه فائده لا سماعيره من الفوائد
كما عرفت واللقب قد انتفى فيه المقتضي لاعتبار المفهوم لانه لو طرح لاختل الكلام بذكره لا يستقيم
الكلام وهو اعظم فائده وهذه الطريق اقوى ما تمسك به في ابطاله وايضا لو كان حجه **للزم**
من نحو قولنا محمد رسول الله والعالم موجود ظهور الكفر لان نفي مفهوم الاول نفي رساله
غير نبينا صلى الله عليه واله وسلم من الانبيا ومفهوم الثاني نفي وجود غير العالم وكذا ان زيد موجود
او عالم او قادر مفهومه نفي هذه الصفات عن الغير **واجيب** عن هذا الوجه بان
المفهوم انما يحتج به عند عدم معارضه الدليل اما اذا قام الدليل القطعي على الخلاف امتنع العمل به
كغيره من انواع دليل الخطاب **قالوا** **احتج** القائلون بمفهوم اللقب بانه **قد فهم نسبه**
الزنا الى ام الخصم من نحو قول القائل لمن يخاصمه **لست امي بزانيه** ويتبادر ذلك الفهم
من مثل هذا الخطاب ولذلك وجب عليه الحد عند مالك واحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر
ذلك **والجواب** ان ذلك مفهوم **من القراين الحاليه** وهي الخصام واراده الايذا
والتقبيح وكلما يورد في مقام الخصام مراد به ذلك غالبا فلا يكون من المفهوم الذي يكون اللفظ
ظاهرا فيه لغه **مسئله ومفهوم الحصر مثل انما العالم زيد** وما انت الا مبين وغير ذلك
مما يفيد النفي والاستثنا ومنه نحو فهل يهلك الا القوم الفاسقون ويابى الله الا ان يتم
نوره والحصر بالنفي والاستثنا يفيد النفي منطوقا والاثبات مفهوما ومثل **انما العالم زيد**
وانما انت نذير وهو الحصر بانما فيفيد الاثبات منطوقا والنفي مفهوما ومثل **العالم زيد**
والرجل عمرو والكرم في العرب والائمه من قريش وضابطه ما عرف فيه المبتدا
بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفه او اسم جنس ويكون الخبر اخص منه بحسب المفهوم
سواء كان علما او غير علم ومنه قوله صلى الله عليه واله وسلم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم
ولهذا احتج به اصحابنا والشافعيه على تعيين التكبير وخالف فيه الحنفيه بنا على اصلهم في
منع المفهوم وعكسه كذلك عند علما المعاني مثل زيد العالم ومثل تقديم المعمول كقوله
تعالى اياك نعبد واياك نستعين واياي فارهبون فاذا عرفت ذلك فمفهوم الحصر قد قيل
به **وقد قيل بنفيه** اما مفهوم انما والا فقد اعترف به اكثر منكري المفهوم كالقاضي
ابي بكر الباقلاني والغزالي واصر الحنفيه على نفيهم واما مفهوم انما فانما الجمهور على
اثباته كالشيخ ابي اسحق والغزالي والامام الرازي واتباعه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
وجمع من المتكلمين وبعضهم الامدي وابن الحاجب واما الحنفيه فعلى اصلهم والاكثرون
على الاثبات **لنا** في اثبات المفاهيم المذكوره **الاستقرا** لاستعمالات الفصحا فان ائمه العربيه
اجمعوا على ان الاستثنا من النفي اثبات وعلى افاده انما الحصر ولذلك اطبق عليه ائمه النحو
والتفسير وابو حيان ممن قرر ذلك في كتبه النحويه كشرحي الالفيه والتسهيل والارتشاف

وشرح الغاية ومختصر التقريب وغيرها ومن تامل في كلامهم لا يشك في اجماعهم عليه وكذلك اطبق علما المعاني على افادة الثالث الحصر حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة في هذا النوع انه لما كان ظاهرا في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابات افاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنا للحصر سوا هذا **او قولهم** ان الاثبات في مثل ما جاني احد الا زيد **مسكوت عنه** فلا يستفاد منه ثبوت المجي لزيد ولا عدمه مصادرة لانه احتجاج بنفس المتنازع فيه فان لا نسلم انه مسكوت عنه بل محكوم عليه بثبوت المجي على ان انكار دلالته مثل ما قام الا زيد وما العالم الا زيد على ثبوت القيام والعلم لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات وقولهم **باستوا انما زيد قائم وان زيدا قائم** لان ما مزيدة ولا تفيد الا زيادة التاكيد فهي في غيره كالعدم **مصادرة** ايضا واعادة للمدعى بعبارة اخرى فانا لا نسلم عدم الفرق بل ان زيدا قائم للاخبار بقيامه على وجه التاكيد وانما زيد قائم للاخبار بانه قائم لا قاعد وروى ابن الانباري ان الكندي المتفلسف ركب الى المبرد وقال اني اجد في كلام العرب حشوا فقال المبرد في اي موضع فقال في قولهم زيد قائم وانما زيد قائم وان زيدا لقائم والقائم لاتحاد المعنا واختلاف الالفاظ فقال المبرد بل المعاني مختلفة فالاول للاخبار عن قيامه فقط والثاني اخبار عن قيامه مع اختصاص القيام به والثالث جواب عن سوال سائل والرابع عن انكار منكر لقيامه وقد حقق هذه المعاني التي اشار اليها المبرد علما البيان قالوا ورد انما بدون الحصر كقوله عليه الصلوة والسلام انما الربو في النسيئة لانعقاد الاجماع على تحريم ربو الفضل لان ابن عباس رضي الله عنهما وان خالف فيه فقد ثبت رجوعه عنه ويرد مع الحصر كقوله تعالى انما الهكم الله فيجب اعتقاد كونها للقدر المشترك بين الصورتين وهو تاكيد اثبات الخبر للمبتدا نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ لكونهما خلاف الاصل **قلنا** قد ثبت اجماع ايمة التفسير واللغة والبيان على افادتها الحصر فاذا خولف ذلك في بعض المواضع حمل على انه لقرينة جمعا بين الادلة على انه قد روي حديث انما الربو في النسيئة بلفظ لا ربو الا في النسيئة رواه ابن عباس عن اسامة اخرجه مسلم والنسائي فيجب تاويل تلك الرواية كما يجب تاويل هذه عند الجميع بتخصيصه بمختلفي الجنس كما تقدم بحسب المفهوم **والزامه اي الاستوا في التقديم والتاخير ملتزم** يعني ان قول القائل العالم زيد لو كان يفيد الحصر لكان قوله زيد العالم كذلك والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان دليلكم في العالم زيد ان العالم لا يصلح للجمعية الكلية لان الاخبار عنها بانها زيد الجزئي كاذب ولا للبعض لعدم القرينة الصارفة الى العهد ضرورة وكان لما صدق عليه الجنس فيفيد ان كلما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل بعينه في قولنا زيد العالم والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم واما بطلان التالي فلان القائلين بافادة الحصر الاول للحصر لا يقولون بافادة الثاني له **والجواب** ان ما ذكروه في استوا التقديم والتاخير في افادة الحصر ملتزم

وقولهم ان القائلين بافادة الاول للحصر لا يقولون بافادة الثاني له **ممنوع** فان صاحب المفتاح صرح بان المنطلق زيد وزيد المنطلق سوا في افادة حصر الانطلاق على زيد **ولسادة اي المفهوم في الاولين** اللذين هما النفي والاستثنا وانما **قيل انه منطوق لا مفهوم** اما في مفهوم النفي والاستثنا فممن صرح بانه منطوق ابو الحسن بن القطان والشيخ ابو اسحق الشيرازي ورجحه القرافي في قواعده والبرماوي في شرح الفية وهو الظاهر من مذهب ابن الحاجب قال ابن ابي شريف وهو الذي يلح له الصدر اذ كيف يقال في لا اله الا الله ان دلالتها على اثبات الالهية لله بالمفهوم وهو الذي اطبق عليه علما البيان بل قالوا انها تفيد الاثبات نصا واما مفهوم انما فالقول بانه من قبيل المنطوق مذهب القاضي ابي حامد احمد بن عامر بن بشر بن حامد المروروذي بفتح الميم والواو بينهما را مهملة ثم را مهملة مضمومة مشددة بعدها واو ساكنة وذال معجمة وحكاه الماوردي وجها للشافعية واما استفادة الحصر من التقديم فمما لا ينبغي ان يقع خلاف في انها من قبيل المفهوم للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا فمن نظمه في سلك المنطوقات فقد ابعد لانه انما يستفاد بحكم الذوق السليم والقوة الدراكة لدقائق تراكيب البلغا ولطائف اعتباراتهم فيها فان من منح ذلك اذا نظر في مفهوم الكلام المشتمل على التقديم فهم نسبة التخصيص والحصر واما من لم يرزقه هذه القوة فربما انكره مع كمال قوته الادراكية في المعقولات والمنقولات كابن الحاجب وكما روي عن بعض العلما انه كان اذا سئل عن فائدة تقديم في التنزيل اجاب بانه فاعل مختار يفعل ما يشا **واعلم** انه اذا وجد في الكلام التقديم مع انما ففيه تفصيل وهو انه ان امكن تقدير الكلام بما والا من غير تغيير لاجزائه عن وضعها واعرابها كقولك انما عمي انا كان القصر مستفادا من انما وتقديم الخبر هنا كتقديمه في ما عمي الا انا وذلك لتاخر التقديم وكونه اضعف في افادة القصر وان لم يمكن ذلك كما في انما زيدا ضربت كان القصر مستفادا من التقديم لانه في معنا ما ضربت الا زيدا فيكون المقصور عليه زيدا او انما مؤكدة لذلك القصر نظرا الى ان زيدا هو الجز الاخير رتبة اذ لا يمكن تقديره بما والا الا بتاخير زيد كما لا يخفا ومن النبي في ذلك قوله ه اسامينا لم نرده معرفة ه وانما لذة ذكرناها اي ما ذكرناها الا لذة ولو لم يوجد لذة وقدر الكلام بما والا صار الكلام ما لذة الا ذكرناها فان نصبت لذة لم يكن للكلام وجه صحة وان رفعت انعكس المعنا المقصود **الباب السادس من المقصد الرابع في مباحث الناسخ والمنسوخ** وهو مما يشترك فيه الكتاب والسنة لا غير ويشتمل على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي بيان معنى النسخ فنقول **النسخ** في اللغة يستعمل بمعنا الازالة وبمعنا النقل قال ابن فارس كل شي خلف شيا فقد نسخه يعني سوا ازاله اولم يزله ومن الاول تناسخ الازمنة والقرون ونسخت الشمس الظل والشيب الشباب ومن الثاني تناسخ المواريث والانفس عند القائلين به ونسخ النحل من خلية الى خلية اخرى فيكون للقدر المشترك وذهب القاضي ابو بكر ومن تابعه كالغزالي وغيره الى انه مشترك بين الازالة والنقل متمسكين بانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة وهو معارض بلزوم الاشتراك الذي هو خلاف

الاصل وذهب ابو الحسين البصرى وغيره الى انه حقيقة فى الازالة مجاز فى النقل من باب استعمال اللازم فى الملزوم لان فى النقل ازالة عن موضعه الاول وتشترك وحيث انه غير مستعمل فيما سواهما وليس حقيقة فى نسخت الكتاب لان ما فيه لم ينقل حقيقة فتعين كونه حقيقة فى الازالة تفاديا عن لزوم كثرة المجاز **وجوابه** ان ذلك ان كان مجازا فى نسخ الكتاب فما الاعتذار عن ناسخ المواريث والازواج ونسخ النحل وذهب القفال وجماعة من الفقهاء الى انه حقيقة فى النقل مجاز فى الازالة من باب استعمال الملزوم فى اللازم محتجين بانه اطلق عليه والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا يكون حقيقة فى الازالة دفعا للاشتراك وهو معارض بمثله وهذا الخلاف مما لا يتعلق به غرض على هذا معناه اللغوى واما المعنى الاصطلاحى فهو بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ فقوله بيان جنس وذكر الانتهاء لاخراج بيان المجمل والمفسر للحكم بالشرع لاخراج الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فان بيان انتهائها بدليل شرعى ليس بنسخ باصطلاح اهل الشرع وقوله بطريق شرعى لاخراج الطرق العقلية كالموت والنوم والغفلة والجنون فان شاملها ذكر لا يسمى ناسخا بالاصطلاح والطريق الشرعى يتناول الكتاب والسنة قولا كانت او فعلا او تركا او تقريرا ويتناول النسخ به اولا بعد ذلك اما الاجماع فليس بناسخ وانما الناسخ سنده كما تقدم وهكذا القياس الناسخ عند من يثبت النسخ به اصله لا عينه وقوله متراخ لاخراج نحو صل عنده كل زوال الى اخر الشهر وجميع طرق التخصيص لا نهاية له فيه وهذا التعريف مع التنبيه على ان النسخ ممتنع قبل امكان العمل بالمنسوخ كما يجى ان شاء الله تعالى ومنهم من عرفه برفع الحكم الشرعى والمعنيان متغايران لانه بيان محض فى علم الله تعالى المتعلق بامد حكمه النسخ ورفع وتبديل فى علمنا الظاهر اطلاقه فى البقاء فالبحث عن الترجيح بينهما قليل الجدوى ومنهم من حده بالدلالة على حكم شرعى بدليل شرعى متراخ وقال ان الدلالة اولى من الرفع والبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون اخر كما بيناه والدلالة تصدق بالاعتبارين نفى الكلام فى نسخ التلاوة فقط فصل لا يضر وجها عن التعريف لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام لا مطلق النسخ وما هى عنه خارجة والمراد نسخ الاحكام اللفظية كصحة التلاوة فى الصلوة وحرمتها على نحو الجنب **مسئلة وهو جائز** عقلا عند جميع اهل الشرائع سوى الشمعونية من اليهود ونفى وقوعه فقط **بعضهم** يعنى اليهود وهم العنانية فانهم ما لو نفوا ان عقلا ووقوعه سمعا واعترفوا بنبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم لكنه لم ينسخ شريعة موسى بل بعث الى بنى اسمعيل دون بنى اسرائيل وقد تراه هذا الكتاب على نهج الاصوليين فى ذكر خلاف اليهود فى النسخ وكان الانسب اغفاله لان الكلام فى اصول الفقه فيما تقرر عند المسلمين اما اتفاقا واما خلافا واما خلاف الكفار فالمناسب ذكره فى علم الكلام **لنا** فى الاحتجاج لمذهب الجمهور اما العقل فدليله امران احدهما **القطع بالجواز** عقلا فانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال اذا اعتبرت المصلحة امر لا اما اذا لم يعتبر فظاهر لان الله يفعل ما يشاء اما اذا اعتبرت فلانا نقطع بان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء فى وقت دون وقت فلا يبعد ان يكون

المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت رفعه وثانيهما ان الاحكام الشرعية قد ثبت
انه مراعى فيها المصلحة اما وجوبا كما للمعتزلة واما تفضلا كغيرهم واختلاف المصالح باختلاف
الاوقات معلوم كما قررناه انفا واما الوقوع فله ادلة منها الامر بتزويج بنات ادم من
بنيه فانه جاء في التوراة ان ادم عليه السلام امر بتزويج بناته من بنيه بلفظ الاطلاق بل
العموم لكن على سبيل التوزيع من غير تخصيص بالبنات والبنين في زمانه ولا تقييد بوقت
دون وقت والاحتمالات التي لم ينشأ عن دليل لا ينفيها ظاهرا لم يجب نفيها ثم جا التحريم لذلك
اتفاقا بسائر ملتهم وهو النسخ ومنها وهو اول الادلة الخاصة بمنكري النسخ من المسلمين
قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وهي ظاهرة في الوقوع واعترض
بانها جملة شرطية معناها ان ننسخ نأت وصدقها لا يتوقف على صدق الطرفين كقوله تعالى قل ان
كان للرحمن ولد فانا اول العابدين **واجيب** بان سبب النزول يدل على الوقوع فان
المفسرين ان المشركين قالوا الا ترون الى محمد يأمر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه
ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا ما هذا القران الا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه وهو كلام يناقض
بعضه بعضا فانزل الله تعالى هذه الاية وانزل ايضا واذا بدلنا اية مكان اية وهذه سالمة عن هذا
الاعتراض لان اذا لا تدخل الا المتحقق وقوعه ومنها **الاجماع على ان شريعتنا ناسخة** لجميع الشرائع
المتقدمة اما في جميع احكامها او اما في بعضها اذ ذلك معلوم من ضرورة دين النبي صلى الله عليه واله
وسلم فان قيل المنكرون من المسلمين معترفون بمخالفة شرعنا لشرع من قبلنا في كثير من الاحكام
ولكنهم يقولون ان شرع من قبلنا كان مغيا الى غاية هي ظهوره عليه الصلاة والسلام وعند
ظهوره زال التعبد بشرع من قبله لانتهاء الغاية وليس ذلك في شي من النسخ بل هو جار مجرى قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل **قلنا** القول بذلك يرجع بالمخالف الى الخطا بالتسمية لاجماع السلف الى زمان
ظهور المخالف على تسمية ذلك نسخا ويمكن ان نقرر هذا الدليل على وجه يقوم حجة على اليهود
ايضا بان يقال قد ثبت بالدلائل القاطعة والمعجزات الباهرة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى اله وسلم
ونحن نعلم بالضرورة انه لم ينسخ شرع من قبله ولم يكن لليهود والنصارى نص صريح نعلم منه امد شرعهم
على التعيين حتى يلزم ان يكون شرع نبينا انتهاء غايته لا نسخا وكذلك الا انه يمكن تقريرها كذلك
بان يقال قد ثبت نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم وتصديقه بالمعجزات وقد نقل الناقل عن الله
تعالى انه قال ما ننسخ من اية او ننسها الاية فان قيل الخصم ما يستدل عليه بما نعلم منه فانه
قلنا لا يستدل على الخصم بما لا يعتقده فيما له فيه شبهة واما ما لا شبهة له فيه بل نقول كثبوت
المحسوسات فلا يلتفت الى عدم اعتقاده فيه ومنها نسخ وجوب **التوجه** الى بيت المقدس فانه
كان ثابتا بالاجماع فنسخ بوجوب التوجه الى الكعبة ومنها **الوصية للاقربين** فانها
كانت واجبة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين ثم نسخت اجماعا وغير ذلك كثير كنسخ صوم عاشورا بصوم رمضان ونسخ
وجوب الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه واله وسلم ووجوب التربص

بحث الاتفاق على مراعاة المصالح في الاحكام وجوبا او تفضلا والحق انه لا يجب على الله واجب عند اصحابنا رضي الله عنهم

حولاً كاملاً في حق المتوفى عنها زوجها بأربعة أشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة
المستفاد من قوله تعالى إن يكن منكم عشرون صابرون الآية بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم
الآية **ولنا فرع** من أدلة المذهب الصحيح شرع في بيان شبهة المخالف وجوابها **فقال** مسيراً إلى
شبهته وجوابها **ولا يعتبره المصلحة بنفي العبث وإخلاء ما ينفي البدا** تقرير الشبهة أن يقال
لو جاز النسخ على الله تعالى لجاز عليه العبث أو البدا والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة
فلأن نسخه لما شرعه إما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له من قبل أو لا وعلى الأول يلزم البدا
وعلى الثاني يلزم العبث لأن ما لا يكون لحكمة يكون عبثاً وأما بطلان التالي فلاستحالة العبث
والبدا الذي هو الظهور بعد الخفاء على الحكيم الذي لا يخفى على علمه شيء في الأرض ولا في السماء
وتقرير **الجواب** أن الأحكام كلها مبنية على المصالح تابعة لها إما وجوباً وإما تفضلاً
على اختلاف الرأيين ولا عبث والمصالح تختلف باختلاف الأحوال والأزمان كمنفعة شربة دواء
في وقت أو حال ومضرة في غير ذلك فقد يتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا أنه يتجدد ظهور
مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بدا فالملازمة ممنوعة ومن الشبه **قولهم الحكم الأول إما مقيد**
بغاية **أو مؤبد ولا نسخ** على التقديرين بيان ذلك أنه إن كان مقيداً بغاية كان الحكم خلافه
بعد تلك الغاية مغايراً لمعنى النسخ وإن كان مؤبداً لم يقبل النسخ للتناقض إذ حاصله أنه
مؤبد ليس بمؤبد ولأدائه إلى تعذر الإخبار بالتأبيد بوجه من الوجوه إذ ما من عبارة
تذكر إلا وهي تقبل النسخ ولا سبيل إلى معرفته تعذر إرادته وذلك مما يوجب إعجاز الرب
تعالى عن إعلامنا بالتأبيد وهو محال مع أنا نعلم بالضرورة أن ذلك كسائر المعاني النفسية
يمكن التعبير عنه والإخبار به وإلى نفي الوثوق بتأبيد حكم ما وقد ذكرتم أحكاماً
مؤبدة كالصلاة والصيام وإلى جواز نسخ شريعتكم وأنتم لا تقولون به وجوابها **أنا نريد**
أن الحكم الأول إما مقيد بغاية وإما مؤبد **لفظاً** أي مقرون بلفظ يفيد التقييد بالغاية
أو التأبيد **فلا نختص** لجواز أن لا يكون مقيداً بغاية ولا مقروناً بتأبيد **وإلا** يكن المراد
ذلك بل المراد أنه في نفس الأمر كذلك **فلا امتناع** للنسخ لما تقرر من أنه مقيد في علم الله
تعالى غير مقيد في علمنا لظهور إطلاقه **في البقاء** ولا نعني بالنسخ إلا رفع ما ليس مقيداً في علمنا
ومن الشبه **قولهم** رواية **عن موسى** عليه السلام أنه قال في شريعته هذه **شريعة مؤبدة**
وقال الزموا السبت أبداً وقال تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والأرض فلو نسخت شريعة
موسى لبطل قوله عليه السلام أما الملازمة فلدلالة قوله على تأبيد شريعته وهو ينافي
النسخ وأما بطلان اللازم فلكونه قول رسول الله متواتراً فلا يمكن بطلانه سنداً
ولا متناً **والجواب** منع كونه قول موسى بل هو **مختلق** ولا يكون متواتراً فقيل
اختلقه ابن الراوندي والدليل على أنه مختلق أنه لو كان صحيحاً عندهم لقضت العادة
بأن يقولوه لنبينا محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويحتجوا به عليه ولم يقع
ولاشتهر عادة **ونفى وقوعه في القرآن خاصة أبو مسلم** محمد بن بحر الأصفهاني المعتزلي

وكان من أعوان الداعي محمد بن زيد صنو الداعي الكبير الحسن بن زيد وذلك لقوله تعالى
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق إليه البطلان **قلنا النسخ ليس**
باطلاً بل هو حق قطعاً والباطل ضد الحق وكذلك المنسوخ ليس باطلاً لوقوعه على وفق المصلحة
وارتفاعه وما هو ثابت في وقته بارتفاعها ولأن ثبات أنها حكم لا يقتضي إبطاله وأنه حق
في نفسه وما مور به في وقته وقد نقل عن أبي مسلم القول بنفي وقوع النسخ مطلقاً والراجح
ما ذكرناه **مسئلة** اختلف في جواز النسخ قبل التمكن من فعل المنسوخ بأن يمضي بعد وصول
الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعاً ولا يكفي ما يسع جزءاً منه وكل
من النسخ قبل دخول وقته أو بعده قبل مضي ذلك القدر محل النزاع فالجمهور من الأشعرية وبعض
الفقهاء على جوازه والمختار عند أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة أنه **يمتنع النسخ قبل الإمكان**
وبه قال الصيرفي من الشافعية وهو محكي عن أكثر الحنفية والحنابلة وذلك **للزوم**
البدا أو العبث يعني لو صح نسخ الشيء قبل إمكان فعله لكان نهياً عن نفس ما أمر به وأمراً
بنفس ما نهى عنه فإن كان ذلك لأنه ظهر له من بعد القبح أو الحسن كان بداً وإن كان لأنه
لم يظهر له شيء من ذلك كان عبثاً وجهلاً والكل على الله محال لا يقال إن ذلك يشتمل على فائدة
التكليف التي هي الابتلاء فيصير مطيعاً عاصياً بالعزم على الفعل والترك ويكون الخطاب موجهاً
إلى العزم والإخراج إلى الفعل فلم يرد إلى محل فلا يؤدي إلى ما ذكرتم لأنا نقول وجوب العزم
فرع على وجوب المعزوم عليه فإذا لم يجب لم يجب فلا يطيع ولا يعصي به سلمنا فالتعبير عن العزم بالفعل
الغاز وتعمية إذ لم يوضع له ولا قرينة تدل عليه ولو سلم لم يكن من النسخ في شيء لاختلاف المتعلقين
وقولهم في الاحتجاج على جواز النسخ قبل أن يمكن بأن **كل نسخ قبل وقت الفعل** وهو ثابت بالاتفاق
فيلزم تجويزه قبل الفعل بيان ذلك أن التكليف بالفعل بعد وقته محال لأنه إن فعل أطاع وإن ترك
عصى فلا نسخ وكذلك في وقت فعله لأنه يفعل ويطيع به فلا يمكن إخراجه عن كونه طاعة بعد
تحققها وهذا **غير النزاع** لأن النزاع في وقوعه قبل الوقت الذي قدره الشارع للفعل والمذكور
في هذه الشبهة وقوعه قبل مباشرة الفعل فأين أحدهما عن الآخر **وقولهم والقياس على الموت**
ممنوع حكم الأصل والجامع إشارة إلى شبهة أخرى وجوابها تقرير الشبهة أنه قد ثبت بما تقدم
أن التكليف بالفعل لا يقطع جاحدوته بل يتعلق به قبل زمان حدوثه وأنه يصح التكليف
بالفعل مع علم الآمر انتفاء شرط وقوعه فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت لأنهما سواء
وتقرير **الجواب** أنا لا نسلم حكم الأصل فلا رفع للتكليف بالموت لأنه مقيد بالموت
عقلاً ولا نسلم الجامع وهو كون التكليف لا يقطع جاحدوث الفعل وأنه يصح التكليف مع
علم الآمر انتفاء شرط وقوعه كما تقدم وقوله **ودعوى الوقوع باطلة** إشارة إلى شبهة بأنه
وجوابها تقريرها أنه قد وقع النسخ قبل التمكن والوقوع فرع الجواز فمن ذلك قصة إبراهيم
عليه السلام فإنه أمر بذبح ولده بدليل قوله تعالى افعل ما تؤمر ولأنه أقدم على الذبح وترويع
الولد ولو لم يكن مأموراً به لكان ممتنعاً شرعاً وعادة ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل لأنه لم

فعلا فلو كان عدم الفعل عند حضور الوقت لكان عاصيا ومنه حديث المعراج فانه يدل على نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل وتقريره **الجواب** منع الوقوع فلا نسلم ان شيئا مما ذكروه من ذلك اما قصة ابرهيم فلجواز ان يكون الوقت موسعا لاجل الاقدام والترويع رجاء ان ينسخ او يموت فيسقط فانه من عظائم الامور يوجر عادة ممنوع الملازمة فان الانبياء صلوات الله عليهم انما يستبعد منهم عدم المبادرة على الامتثال وكثير من مثله التراخي الى ان مضى من الوقت ما يسع الفعل ولو سلم فلا نسلم عدم النسخ لجواز ان يكون الابتلاء والترويع في اخر اوقات الامكان والتقديم غير معلوم واما حديث المعراج فاحادي لا يثبت بمثله مثل هذا الاصل مع انه مستلزم النسخ قبل بلوغه المكلفين وعقد قلوبهم على الامتثال لا قائل به فيجب تاويله بان المراد من فرض الخمسين ان المفروض من الصلوات الخمس يوازنه ثواب الخمسين وبين ذلك بالاقتصار على الخمس اقبل وقت الامكان ويساعد هذا التاويل بان حديث المعراج متاخر عن شرع الصلوة فان المشهور ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم واصحابه كانوا يصلون الخمس قبل ذلك مدة مديدة مسئلة الناسخ اذا ورد الى النبي صلى الله عليه واله وسلم فقبل تبليغه الى المكلفين هل يثبت حكمه في حقهم ام لا يثبت بل هم في التكليف بالفعل الاول على ما كانوا عليه قبل ورود الناسخ يذهب بعض الشافعية الى الاثبات والمختار عند اصحابنا والحنفية واحمد بن حنبل وبعض الشافعية ان الناسخ لا يثبت حكمه قبل تبليغه عليه السلام وذلك لوجوه منها كفره من الاحكام المبتداة فانهم لا يقولون بثبوت حكمها في حق من لم يبلغ اليه وكما قبل التبليغ الى الرسول فانه لا يثبت حكمه بالاتفاق ومنها قوله لاستلزامه تكليف الغافل وهو ممتنع كما سبق ومنها انه يستلزم اجتماع الضدين في محل واحد وهو محال بيانه ان العمل بالاول حرام لمكان الناسخ وواجب للقطع بانه تاركه والعمل بالثاني واجب لكونه ناسخا وحرام لاستلزامه ترك واجب وهو العمل بالاول فان قالوا الحكم متحد ولا يعتبر علم المكلف به كما بعد بلوغه الى مكلف واحد فان حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقا قلت الفارق بينهما هو التمكن من العلم بعده قطعا والا كان تكليف الغافل وهو من ليس له صلاحية الفهم لا من ليس عالما بالمقصر والا لم يكن الكفار مكلفين ويعرف الناسخ ويميز من المنسوخ اما بعلم تاخره عن المنسوخ او ظنه وذلك بضبط التاريخ مثل ان يعلم او يظن ان هذه الاية نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا او هذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها مع تعذر الجمع بينهما وكحديث جابر كان اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ترك الوضوء مما مست النار واعلم ان خبر الاحاد في ضبط التاريخ ونحوه مقبول ومعمول به في النسخ وان كان المنسوخ قطعيا كالكتاب والسنة المتواترة لكون الناسخ قطعيا والظن انما هو في كونه متصفا بالنسخ على ان استفادة النسخ من خبر الواحد انما هو بالتضمن او الالتزام ومثل ذلك يغتفر فيه ما لا يغتفر فيما اذا كان اصليا كما تقبل الشاهدان في الاحصان وان ترتب

عليه الرجم وشهادة القابلة في الولادة وان ترتب عليه النسب وذهب الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام الى انه لا يعمل به الا في الظني لئلا يؤدي الى ترك القطعي بالظني وفيه ان متواتر السنة قد اسقط القطع بصاحبه حكم معارضة القطعي للقطعي بان احد المتواترين المتعارضين ناسخ والاخر منسوخ فشأن الاحاد تعيين للناسخ المعلوم اجمالا والقطع رافعه قطع مثله ويجوز ان يقوم قرينة بتعيين الناسخ والمنسوخ ظنا كما ذكره اصحابنا في حديث الوضوء من مس الذكر انه يتعين كونه المنسوخ بقرينة السؤال عنه في حديث طلق على انه كان بلغهم حديث الوضوء فيه لما سألوا عنه لتنزل سؤالهم من دونه منزلة السؤال عن سائر الاعضاء هل في مسها او مس شيء منها وضوء وذلك مما لا معنى له وحديث طلق رواه احمد واصحاب السنن والدارقطني وصححه جمع من الحفاظ ومما يشيد كون مثل هذا السؤال قرينة للنسخ ما رواه البخاري في الصحيح عن سعيد بن الحارث قلت لجابر الوضوء مما مست النار قال لا وكاختلاف الصحابة في مسح النبي صلى الله عليه واله وسلم على الخفين اكان قبل المائدة ام بعدها وقوله عليه السلام بان هذا ناسخ وهذا منسوخ لجواز ان يكون اما صريحا واما بان يذكر ما هو في معناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في الاسقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم من حديث بريدة الاسلمي او اجماع كالاجماع على ترك قتل شارب الخمر في المرة الرابعة والاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا كما مر لكن يدل على وجود ناسخ لا بقول صحابي بان هذا ناسخ وهذا منسوخ لجواز ان يكون عن اجتهاد سواء صرح بعلمه ام لا وسواء كان الاول معلوما او مظنونا للحصر المذكور فان الانسان كثيرا ما يعبر عما قوي عنده بالعلم ذكر ذلك القاضي عبد الله الدواري رحمه الله تعالى وقيل انه مقبول مع التصريح بالعلم في نسخ المظنون دون المعلوم واختاره صاحب الفصول وقال الشيخ ابو الحسن الكرخي يكون قول الصحابي حجة اذا اطلق ذلك اطلاقا فقال هذا منسوخ لانه لولا ظهور النسخ لما اطلقه بخلاف ما اذا قال نسخ بكذا واعترض بانه يجوز ان يكون اطلاقه لقوة ظنه وفي المسئلة قول اخر انه يكون ناسخا مطلقا لانه لا يقوله الا عن نقل غالبا وهذا اداي من يرى التمسك بالاثر او حداثته او تاخر اسلامه ولا يعرف الناسخ بشيء من هذين الامرين لان متقدم الصحبة قد يكون متاخرا فلا دلالة في ذلك على النسخ اللهم الا ان ينقطع صحبة الاول قبل صحبة الثاني فيرجع الى ما علم تقدم تاريخه وهكذا قوله او ترتب في المصحف او موافقة الاصل او اخفيته حكمه اما الاول فلان الايات لم ترتب في المصحف ترتيب النزول واما الثاني فقد قيل انه يحكم بتاخر موافق الاصل من حيث انه لو حكم بتقدمه لم يفد الا ما علم بالاصل فيعرى عن الفائدة الجديدة واذا حكم بتاخره افاد الاخر رفع حكم الاصل وهذا رفع حكم الاول وذكر القاضي عبد الجبار انه يحكم بتقدم موافق حكم العقل على المخالف الاثقل

فيكون المخالف ناسخا والموافق منسوخا والكل غير معمول به لانه لا يمتنع ان يكون ابدا
الشرع بمصلحات بخلاف ما في الاصل او بما يوافقه مع ان العلم يكون ما علم بالاصل مفردا عند
الشرع فائدة جديدة وان تاخر الموافق يستلزم تغييرين والاصل قلة التغيير واما الثالث
فقد قيل انه يقتضي بعدم الاشق لما في وليس بشيء لان الاحكام مراعى فيها المصالح فيجوز ان يكون
المصلحة في الاخر الاشق كما في الاخر الاخف كما في الصيام فانه نسخ الاخف فيه وهو وجوب صوم
عاشوراء بالاشق وهو وجوب صوم شهر رمضان والاشق فيه بالاخف لانه كان في صدر
الاسلام لا يحل للصائم الاكل والشرب والجماع من بعد الغروب الا ريثما يصلي العشاء الاخرة او
ينام واذا صلاها او نام حرم عليه الطعام والشراب والنساء الى القابلة وقيل بالعكس لما في
من ان الشريعة مبناها على التخفيف وقد ما عرفت فان عرف الناسخ بطريق من الطرق المعتبرة
عمل به **والا فالترجيح** بين المتعارضين هو الواجب ان امكن فيعمل بالراجح ويطرح المرجوح والترجيح
باحد طرقه الاتية في بابها ان شاء الله تعالى **ثم** ان تعذر الترجيح لاستوائهما في جميع الوجوه الظاهرة فلا بد
يجب **الوقف** عن العمل بهما والرجوع في حكم الحادثة الى غيرهما من شرع او عقل وهذا قول اصحابنا
والاكثرين واشار الى قول البعض بقوله **او التخيير** بينهما وهو باطل لان فيه دفعا للحكمين في الظن
فاصل تحقيقه احدهما والقول بالتخيير مذهب من يخير بتعارض الامارات من دون مرجح في نفس
الامر والمذهب الصحيح ان ذلك غير متصور الوقوع من الشارع **مسئلة** اختلف في جواز النسخ
فيما قيد بالتابيد فذهب بعض المتكلمين والجصاص والماتريدي والدبوسي وغيرهم من الحنفية
الى منع نسخه مطلقا والجمهور الى انه يجوز ان كان التابيد قيدا للفعل نحو صوموا ابدا لان الفعل
يعمل بمادته والوجوب مستفاد من الهيئة والتابيد فيه في غاية العمل لا غير او كان ظاهرا محتملا
نحو صوم رمضان يجب ابدا فان الظاهر كونه ظرفا للوجوب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم وكان
ظاهرا في كونه قيدا للحكم محتملا للخلاف فجاز نسخه عند الجمهور لذلك او لانه كثيرا ما يجوز
بالابد عن المكث الطويل بخلاف ما اذا كان قيدا للحكم نصا فيه نحو الصوم واجب مستمرا ابدا
فانه لا يجوز نسخه بالاتفاق وقد اشار المص الى ذلك كله بقوله **بانه قيد محل الحكم لا نسخ النسخ**
كما في نحو صوموا ابدا **بخلاف ما اذا قيد نصا** كما في الصوم واجب مستمرا ابدا فانه لا يجوز بالاتفاق
ومفهوم قوله نصا ان ما تابيده على جهة الظهور دون النص غير مانع كما في نحو صوم رمضان
يجب ابدا وانما جوزه الجمهور في الصورتين **لان ابدية الفعل المكلف به وعدم ابدية التكليف**
به لا يتنافيان لان ابدية الفعل انما ينافيه ويناقضه عدم ابديته لا عدم ابدية التكليف
به وعدم ابدية التكليف بالشيء انما يناقضه ابدية التكليف بذلك الشيء لا ابديته فان قيل
نفسه الفعل بالابدية لا من حيث هو بل من حيث كلف به فيستلزم ابدية التكليف به واذا
انتفت ابدية التكليف بطل النسخ انتفت ابديته **اجيب** بالمنع وان سلم فغايته الظهور
ولان الظاهر جاز مخالفته لدليل بل واجب **بالاتفاق** فاذا كان التقييد للحكم بلفظ الابد
انما يفيد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمان بالظهور لا بالنصوصية لم يمتنع ان يكون

المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع
الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد الشارع واذا فرض ذلك لم
يلزم منه محال فيكون جائزا وقوله **فلا تناقض** فيه اشارة الى شبهة المانعين وجوابها
قالوا التابيد معناه الدوام والنسخ ينافي الدوام ويقطعه فكان تناقضا فلا يجوز على الله
والجواب منع لزوم التناقض في موضع الخلاف لما بيناه فانما يلزم فيما نص فيه على
تابيد الحكم واستمراره ولا خلاف في منع نسخه فالواجب وجوب القيام المؤبد يجعله مؤبد
لانه اذا لم يجب جاز تركه ولم يدم فيكون مبطلا لنصوصية تابيد الفعل كتابيد الحكم **قلنا**
نسخ الوجوب المؤبد يستلزم اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد ولو في بعض ازمنة الابد بخلاف
نسخ الفعل المؤبد لاحتمال ان يكون زمان الوجوب غير زمان الفعل على ان الفعل المؤبد اذا لم
يلاحظ معه الحكم الشرعي لا يتصور نسخه وكيف يستلزم نسخ وجوبه نسخه فالواجب مرجوان النسخ
في نحو الصوم واجب مستمرا ابدا ان كان لكونه خبرا مؤديا الى الكذب فكذا الصوم المستمر
المؤبد في شهر رمضان واجب وان كان باعتبار كونه حكما وايجابا فالايجاب المؤبد للصوم
والايجاب للصوم المؤبد سواء في ذلك فيكون نسخهما جميعا باطلا او الفرق تحكم **قلنا** لا نسلم
الاستواء في الطرفين فان الفرق بين الايجاب المؤبد وايجاب المؤبد واضح لا يخفى **مسئلة**
ويجوز النسخ في الخبر الا لا يمنع النسخ الا لما لبعض فيما لا يتغير مدلوله يعني ان محل التكليف اذا
كان خبرا وان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء من عقلي او عادي او شرعي كوجود الباري
واحراق النار وايمان زيد فان خبرية لا ينافي نسخ التكليف بالاخبار به فيجوز نسخه برفع
التكليف به بالاتفاق كنسخ التعبد بتلاوة بعض الايات واما نسخه بان يكلفه الاخبار بنقيضه
فان كان مما لا يتغير مدلوله لم يجز عند ائمتنا والمعتزلة لان احدهما كذب والتكليف
به قبيح وجوزه الاشاعرة بناء على اصلهم من نفي القبح العقلي ويرد عليهم ان التكليف بذلك صفة
نقص وهم لا يجوزونها على الله تعالى واختار العلامة الفناري في فصول البدائع انه لا
يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه في حق الرسول لانه يرفع الثقة ويجوز في حق غيره لجواز التكليف
بالكاذب كما جاز الكذب في بعض المواضع وان كان مما يتغير مدلوله جاز بالاتفاق
كنسخ التعبد بتلاوة شيء والامر بتلاوة ضده والمختار انه **لا نسخ مدلوله** اي مدلول الخبر
سواء كان مما يتغير كايمان زيد وكفره او لا كحدوث العالم وفاقا للشافعي وابي علي وابي هاشم
والقاضي ابي بكر الباقلاني والصيرفي وابي اسحق المروزي وابن السمعاني وابن الحاجب وجماعة
المتاخرين من المرتضى **وقيل ينسخ** من الخبر **ما يتغير** مدلوله وهو اختيار السيد العلامة
ابرهيم بن محمد ورواه في الفصول عن ائمة الزيدية وابي عبد الله وابي الحسين وبعض
الاشعرية **والاتفاق لا** من اهل هذا القول **يجيز في الاخبار بكفر زيد حال كفره وبعده**
حال ايمانه ونحو قوله تعالى **ولله على الناس حج البيت** وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون **يرفع**
الخلاف لان انه الحج مراد بها الامر والايجاب ولكنها اوثر صيغة الخبر الدالة على التحقق

وابرزت في صورة الجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار على وجه يفيد انه حق لله تعالى
سحقه واجب في ذمم الناس لا انفكاك لهم عن ادائه تاكيدا لشان الحج واعتناء بامره وهكذا
قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون يفيد تحريم مس غير المطهر اياه وهذه احكام يجوز نسخها الا انها
واما حسن الاخبار بكفر زيد حال كفره ووقع الاخبار به حال ايمانه فليس ذلك من النسخ في شي
لما عرفت من ان النسخ بيان انتهاء حكم شرعي او رفع حكم شرعي وهذا ليس حكما شرعيا بل هو
حكم عقلي ولهذا اول الفقيه يحيى بن حسن القرشي ان كان الخبر مما يتغير فائدته فان كانت
فائدته حكما شرعيا جاز النسخ نحو الحج وان لم يكن حكما جاز ولا يسمى نسخا قالوا وقوله تعالى
ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى منسوخ بقوله تعالى فبدت لهما سواتهما وايات الوعيد بالخلود
في النار منسوخة بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء **قلنا** اما الاولى فمن باب
تقييد المطلق اي ان لك ذلك مع الطاعة وعدم العصيان واما الثانية فاصحابنا يخصصون
من يشاء بالتائب وغيرهم يخصصون به تلك ايات الوعيد بناء على ان مجهول التاريخ مقارن
او في حكم المقارن **مسألة** اختلف في جواز النسخ من غير بدل والمعنى هل يجوز النسخ
للحكم الشرعي بلا حكم اخر بان يدل الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير اثبات حكم
اخر شرعي وهو جائز عند الجمهور بلا بدل وخالف فيه قوم من اهل الظاهر ونقله القاضي
ابو بكر الباقلاني عن بعض من المعتزلة وذهب البرماوي وابن السبكي الى انه جائز غير واقع
وحملوا كلام الشافعي حيث قال وليس ينسخ فرض ابدا الا اذا اثبت مكانه فرض على نفي الوقوع
دون الجواز ووجه ما ذهب اليه الجمهور قوله لجواز المصلحة في انقضاء التعبد بذلك الحكم
من دون بدل له بحكم اخر والعقل يقضي بانه لا استحالة في ذلك قضاء قطعيا واما من لم
يعلل برعاية المصالح فوجه الجواز عنده اظهر وللوقوع وذلك كنسخ تقديم النجوى في قوله تعالى
فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فانه اوجب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم ثم نسخ بقوله تعالى فاذ لم تفعلوا وهو نسخ بلا بدل والاباحة اصلية واما
بعد نسخ وجوب الامساك عن المباشرة بعد النوم او صلاة العشاء وبعد تحريم ادخار لحوم
الاضاحي فشرعية لان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم صريح في ذلك وكذا
قوله صلى الله عليه وآله وسلم فادخروها وقوله والمراد بلفظ او بحكم يعم الشرعي
والاصلي او شرعي مخصص اشارة الى حجة المخالف وجوابها وتقريرها ان الله تعالى اخبر بقوله
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها انه لا ينسخ الا ببدل لانه لا يتصور كونه
خيرا او مثلا الا فيه فالخلف في خبر الصادق محال وتقرير **الجواب** ان المراد
بالآية اللفظ فبدلها كذلك والمراد نات بلفظ خير لا بحكم خير والنزاع في الثاني
ولا دلالة عليه في الآية سلمنا ان المراد بحكم خير منها فلا نسلم ان المراد بالحكم الشرعي بل المراد
اعم منه ومن الاصلي فلعل الخير في حكم الله تعالى عدم الحكم الشرعي وهو حكم اصلي
سلمنا ان المراد به الشرعي لكن لفظ الآية عام محتمل للتخصيص فلم لا يكون مخصصا بما نسخ

ف: ان قيل الاباحة الاصلية [illegible] الترجيح وقد تغيرت اذ بقي الى [illegible] بعد ايمانه فقد صح جواز الاخبار [illegible]

لا الى بدل كآية النجوى واختلف ايضا في جواز النسخ للحكم بالاثقل منه بعد اتفاقهم على جواز
النسخ الى بدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليل رمضان الى حله ووجوب مصابرة
كل طائفة من المسلمين لعشرة امثالهم بوجوب مصابرتهم للضعف الى بدل مماثل
كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة فذهب بعض الشافعية
وبعض اهل الظاهر الى انه لا يجوز فمنهم من منعه عقلا وشرعا ومنهم من منع منه
شرعا فقط وهو ابو بكر بن داود الظاهري ومنهم من قال انه جائز ولكنه غير واقع
والجمهور على جوازه ووقوعه لما مر من حديث المصلحة والوقوع كنسخ التخيير بين الصوم
والفدية بتعيين الصوم وصوم عاشوراء وهو يوم بصوم رمضان ووجوب الحبس
في البيوت والاذى بالجلد او به وبالرجم والصفح عن الكفرة بقتال مقاتليهم ثم بقتالهم
كافة وقوله والابتلاء للمكلف يتنافى بعد المشقة اشارة الى شبهة المانعين وجوابها
تقريرها ان النقل من الاخف الى الاثقل ابعد في المصلحة لكونه اضرارا في حق المكلفين
لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا استضروا بالعقوبة وهو غير لائق
بحكمة الشارع وتقرير **الجواب** ان ذلك لازم لهم في ابتداء التكليف لنقل
المكلف من الاباحة الاصلية والاطلاق الى مشقة التكليف وجوابهم جوابنا وايضا
لا نسلم الابعدية لجواز ان يعلم الشارع ان الاصلح للمكلف هو النقل الى الاثقل كما ينقلهم
من الصحة الى السقم ومن القوة الى الضعف واحتجوا ايضا بقول الله تعالى يريد الله ان يخفف
عنكم وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاثقل خلاف ذلك
فلا يريده **قلنا** التخفيف واليسر والعسر في الآية مطلق لا عام واللام للجنس لا للاستغراق
ولو سلم فالمراد في الآخرة كتخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم فيجوز باعتبار ما يؤول
اليه لان غاية التكليف هذا ولو سلم كونه دنيويا وحقيقة فهو مخصوص بما ذكرناه
من النسخ بالاثقل كالنقل اي كتخصيصه بالتكاليف الثقيلة الشاقة والانواع الابتلائية والابدان
والاموال اتفاقا واحتجوا ايضا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
والخير هو الاخف والمثل هو المساوي والاشق ليس شيئا منهما **قلنا** الاشق خير باعتبار
الثواب بدليل قوله تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا نصب الآية وبقول الطبيب للمريض الجوع خير لك
مسألة ويجوز وقوع النسخ في القرآن حكما او تلاوة معا ولا يخالف فيه الا من يمنع وقوع النسخ
في القرآن وهو ابو مسلم كما تقدم فاما نسخ جميعه فانه ممتنع بالاجماع لانه معجزة نبينا صلى الله عليه
وآله وسلم المستمرة على التأبيد وذلك كحديث عائشة كان فيما انزل عشر رضعات معلومات
يحرمن فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن
رواه مسلم فانه لم يبق لهذا اللفظ حكم القرآن لا في الاسناد ولا في غيره واما قول عائشة
فتوفي رسول الله وهي فيما يتلى من القرآن فمحمول على انه لم يبلغه نسخ تلاوته وهو معذور
واما الاول فلذلك لاجماع الصحابة ومن بعدهم على تركها من المصحف وقوله او احدهما يريد انه يجوز
نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم اما نسخ الحكم دون التلاوة فكسبق كآية النجوى

للضعف؟

قال عبد الرزاق اخبرنا معمر عن ايوب عن مجاهد قال على ما عمل بها غيري حتى نسخت واحسبه
قال وما كان الا ساعة من نهار يعني آية النجوى وانه الاعتداد بالحول وانه الوصية للوالدين والاقربين
وآية الحبس والاذى للزانيين والآيات المنسوخة بآية السيف وهي كثيرة واما نسخ التلاوة
دون الحكم فكما رواه الشافعي عن سعيد بن المسيب عن عمر قال اياكم ان تهلكوا عن آية
الرجم او يقول قائل لا نجد حدين في كتاب الله عز وجل فلقد رجم رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم والذي نفسي بيده لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لاثبتها الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة فانا قد قرأناها وروى الترمذي نحوه والبخاري ومسلم عن ابن
عباس عن عمر قريبا من هذا وروى النسائي عن ابي امامة اسعد بن سهل بن حنيف عن خالته
رضي الله عنها قالت لقد اقرأنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آية الرجم الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة ورواه احمد في مسنده وابن حبان في
صحيحه من حديث ابي ذر رضي الله عنه وفي روايتهما انها كانت في سورة الاحزاب
والمراد بالشيخ والشيخة المحصنان فالحكم باق واللفظ مرتفع ومنع النسخ في الاخيرين
وهما نسخ الحكم فقط والتلاوة فقط وقد روي عن بعض الاصوليين منع نسخ الحكم دون
التلاوة وعن بعضهم المنع من نسخ التلاوة مع بقاء الحكم وبه جزم السرخسي وعن بعضهم
المنع من القسمين معا لنا في الاحتجاج لمذهب الجمهور ان القطع بالجواز لنسخ كل من
التلاوة والحكم دون الآخر حاصل فان جواز تلاوة الآية حكم من احكامها وما تدل عليه
من الاحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك جاز نسخ احدهما دون الآخر كسائر
الاحكام المتباينة ولنا ايضا الوقوع لنسخ كل منهما دون الآخر كما تقدم بيانه والوقوع دليل
الجواز قيل في الاحتجاج للمانعين وهو لمن منع من نسخ كل منهما دون الآخر هما اي التلاوة
والحكم في التلازم بينهما لا تنفك احدهما عن الآخر كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما
ان العلم والعالمية لا ينفك احدهما عن الآخر وكذلك المنطوق والمفهوم فالتلاوة والحكم
يجب ان يكون كذلك قلنا لا نسلم ثبوت العالمية فان ثبوتها فرع ثبوت الاحوال والحال هو
الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو عند الجماهير من ائمة اهل البيت وغيرهم باطل لما
علم ضرورة من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات
ولذا قال بعض ائمة اهل البيت عليهم السلام في وصف اعتقادات آبائه الصحيحة من قصيدة طويلة
لم يثبتوا صفة للذات زائدة ولا قضوا ابدا ضحا للاحوال والمفهوم غير لازم
للمنطوق لتخلفه عنه في كثير من الصور كما سبق تحقيقه سلمنا عدم الانفكاك بين العلم
والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلا نسلم التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية
والمفهوم والعلة والمعلول يجب تلازمهما ابتداء ودواما بخلاف التلاوة والحكم فتلازمهما
ابتداء لا دواما لان التلاوة امارة الحكم في ابتداء ثبوته دون حالة دوامه فلا بد للامارة من
ثبوته ابتداء ولا يلزم دوامها على دوامه ولذلك يثبت الحكم بامارة واحدة مع تكررها
الا انه اذا نسخت التلاوة وحدها كان نسخا لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده

فهو نسخ للدوام وهو عين المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل عن المدلول قيل في الاحتجاج
للمانعين لنسخ احدهما دون الآخر بانا لو نسخنا احدهما من دون الآخر لوقع في الجهل لانها
اعتقاد نفي الحكم لنسخ التلاوة واعتقاد ثبوته لبقائها ولرفع الفائدة عن القرآن لاختصاص
فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصد اصلا او قصد ولكن من غير ذلك اللفظ
فقد بطلت فائدته فيكون عبثا والتجهيل والعبث قبيح لا يجوز على الله تعالى ورد
بالمنع للامرين اما الايقاع في الجهل فلانه منتف مع الدليل الدال على بقاء التلاوة او الحكم
دون الآخر اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه واما رفع الفائدة
وكذلك لا نسلم بقاء التلاوة او الحكم وكونه قرآنا يتلى للثواب ونحو ذلك من اعجاز نظمه وفصاحة
لفظه مع بقاء الحكم قد حصلت في الابتداء وقد تقرر هذا الاحتجاج على وجه يكون حجة
للمانعين من نسخ التلاوة دون الحكم فقط وللعاكسين ويوجه بما سبق تقريرا وجوابا
مسئلة ويجوز نسخ القرآن والمتواتر والآحاد كل بمثله اتفاقا فلا مخالف فيه
الا من منع النسخ مطلقا او من منعه في القرآن فيجوز نسخ القرآن بالقرآن كآيتي العدتين
والخبر المتواتر بالخبر المتواتر وقد مثاله عزيز وقد مثله القرشي بنسخ المتعة ونسخ
الكلام في الصلوة والخبر الآحادي بالخبر الآحادي نحو حديث الصحيحين كنت نهيتكم
عن زيارة القبور فزوروها فان فيها عبرة كنت نهيتكم ان النهي كان من السنة وكنسخ نكاح
المتعة ونسخ الوضوء مما مسته النار ومن مس الفرج وهو كثير ويجوز نسخ الاضعف بالاقوى
فيجوز نسخ الآحادي بالمتواتر اتفاقا ويجوز نسخ السنة متواترة كانت او آحادا بالقرآن
عند الجمهور كنسخ مباشرة الصائم اهله ليلا بعد النوم او صلوة العشاء بقوله تعالى احل
لكم ليلة الصيام الآية وكالتوجه الى بيت المقدس فانه كان بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام لانه اي الاضعف ان كان الآحاد فظاهر جواز نسخه
بالكتاب والسنة المعلومة لان جواز نسخه بالمتواتر متفق عليه والكتاب اقوى منه
ولذا قدمه معاذ لما قدمناه من صور الوقوع فيجوز ان يكون نسخها بالسنة
توافقها القرآن او بعث المنسوخ بناسخ من قبلنا او بقرآن نسخ تلاوته قلنا لو
فتح ذلك لما صح اجماع العلماء على صحة الحكم بناسخيته بل علم باخرة عما خالفه وجعله
ناسخ من قبلنا مفتقرة بما قص فيه ولم يقص في الكتاب وما نسخ تلاوته لا يسمى قرآنا
بل سنة لانه وحي غير متلو ولذلك لا يجوز به الصلوة ومن ذلك مصالحة الرسول صلى الله
عليه الصلاة والسلام اهل مكة في الحديبية على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان
علمتموهن مؤمنات الآية او كان الاضعف هو المتواتر والاقوى الكتاب فلا اقل
من المتواتر لنسخه بالكتاب للقطع بامكانه في نفسه وعدم لزوم المحال منه كعكسه
والمدعى انما هو الجواز لا الوقوع وقيل يمتنع نسخ السنة معلومة كانت او مظنونة
بالقرآن وهو قول الشافعي صرح به في رسالته قال القاضي عبد الجبار ومن اصحابه من
نصف انه جواز ذلك وليس بظاهر من قوله لكنه لما رأى المسألة تصعب على النظر

جعله قولا آخر بحسب ما نقله كثير منهم انتهى كلامه وجمهور المتأخرين من الشافعية
يتأولون كلامه بأنه إنما أراد نفي الوقوع دون الجواز قال الإمام يحيى ومن أئمة الزيدية
من ذهب إلى ذلك وذلك للدليل السمعي أعني لقوله تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين
للناس فيجب أن يكون ما جاء به من الذكر الذي هو القرآن مبيِّنًا لا رافعا والنسخ رفع
لا بيان قلنا البيان معناه التبليغ لأنه إظهار سلمنا فالنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم
كما سبق في مقدمة الباب سلمنا فأين نفيه أي النسخ لأنها إنما تدل على كونه مبينا في الجملة
ولا ينافي كونه ناسخا في الجملة سلمنا التعميم فلم لا يكون مبينا باعتبار ما ثبت به من
الأحكام ناسخا باعتبار ما ارتفع به منها وقد تقرر الاحتجاج بهذه الآية على وجه آخر حاصله
أن الآية تدل على أن السنة تبين القرآن لأنه عليه الصلوة والسلام إنما يكون مبينا
بها فلو نسخ الكتاب السنة لكان مما قاله لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم إذ النسخ
تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم نقيض ما نطق به القرآن وهو محال
الجواب حاصل منع اختصاص تبيينه بها لجواز أن يكون مبينا بما ورد على
لسانه من الكتاب والسنة جميعا والجمهور من أئمة الزيدية وغيرهم على جواز نسخ
القرآن بالمتواتر من السنة ومنعه الشافعي رضي الله عنه وتابعه على ذلك طائفة وهو
مروي عن بعض أئمة الزيدية واختلف المانعون فمنهم من منعه عقلا كالحرث المحاسبي
وعبد الله بن سعيد والقلانسي وهو رواية عن أحمد بن حنبل ومنهم من منعه سمعا
كالشيخ أبي حامد الاسفرايني وهو مقتضى كلام المانعين من أئمة الزيدية وتأوله
مذهب الشافعي احتج الجمهور بقوله لأنه معلوم متأخر فرضا فوجب على المكلفين إذ
ولا مانع من معرفة كون حكم مصلحة بالقرآن ومعرفة كون بدله مصلحة بالسنة
قيل في الاحتجاج للمانعين سمعا قال الله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها
أو مثلها وهو يدل على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة من وجهين أحدهما أن ما نسخ به القرآن
يجب أن يكون خيرا أو مثلا والسنة ليست كذلك ثانيهما أنه قال نأت والضمير لله تعالى
فيجب أن لا ينسخ الآية إلا بآية الله وهو القرآن **قلنا** المراد من قوله نأت بخير منها أو مثلها
الحكم وهو خير أو مثل في حق المكلف حكمة أو ثوابا سلمنا فغير الناسخ إذ لا يمتنع أن يكون
المراد بالآية على موجب ظاهرها أن الله تعالى متى نسخ آية أتى بآية أخرى مثلها أو خير منها
وإن لم تكن هي الناسخة للأولى بل يكون الناسخ لها أمرا آخر سلمنا فمعنى التلاوة يعني لا
يكون المراد في الآية نسخ التلاوة فإذا نسخ الله تعالى آية تلاوة أتى بدلها بآية تلاوة بها خير في الثواب
أو مثل وقوله والضمير لله تعالى في نأت لا يمنع النسخ بالسنة لأن الكتاب والسنة جميعا
من عند الله قال تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وبه يعلم **الجواب**
عن تمسكهم بقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن لم يكن المراد لا أضع
لفظا لم ينزل مكان ما أنزل وأما المانعون عقلا فاحتجوا بأن تجويزه يؤدي إلى السهو
عن الأنبياء وعادا وأنه من حيث تجويز أن يأتوا من عند أنفسهم بما يرفع حكم ما جاء

من عند الله ويبين الله تعالى على نفي هذا المعنى بقوله قل ما يكون لي أن أبدله
من تلقاء نفسي **قلنا** قيام الدلالة على تحققهم للتبليغ عن الله تعالى وتعريف الأمة مصالحها
الشرعية وعلى أن كل ما جاء به من عند الله وعلى أنه لا يجوز عليه الكذب والتغيير
والتبديل والجمهور أيضا على منع نسخ الكتاب والسنة المعلومة بالآحاد التي لا
تفيد القطع بالقرائن لأن القاطع لا يعارضه المظنون وذهب متأخرو الحنفية إلى جواز
نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالخبر المشهور قالوا لأن النسخ بيان من وجه وتبديل
من آخر فمن حيث إنه بيان يجوز بالآحاد كبيان المجمل والتخصيص ومن حيث إنه تبديل
يشترط التواتر فجاز التوسط بينهما عملا بالجهتين وفيه أنه لا واسطة بين العلم
والظن وقد صرحوا بأن المظنون لا يقابل القاطع وفي جمع الجوامع أن نسخ القرآن بالآحاد
جائز غير واقع وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي وأبو عبد الله البصري إلى
جوازه في عصره عليه الصلاة والسلام لا بعده ووافقهم الإمام يحيى بن حمزة رضي الله عنه
من أئمة الزيدية عليهم السلام على ذلك لما حكي من حديث أهل قبا وبعث الآحاد إلى
الآفاق وغيرهما وللإجماع على المنع فيما بعده إلى ظهور المخالف وذهب جمع من الظاهرية
إلى جوازه ووقوعه لأنه إذا جاز تخصيص القاطع بالآحاد جاز نسخه به لأن ذلك تخصيص
في الأعيان وهذا تخصيص في الأزمان **وأجيب** بالفرق بأن التخصيص بيان
وجمع بين الدليلين والنسخ إبطال ورفع لأحدهما قالوا قد وقع والوقوع فرع الجواز
بيان ذلك أن التوجه إلى بيت المقدس كان متواترا فاستداروا في قبا بخبر الواحد
ولم ينكره عليه السلام وأنه كان عليه السلام يبعث الآحاد لتبليغ مطلق الأحكام ناسخا ما
نسخ متواترا لو كان ونسخ الوصية للوالدين والأقربين بقوله عليه السلام لا وصية
لوارث ونسخ قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بقول عائشة رضي الله عنها ما توفي رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى أحل الله له أن يتزوج من النساء ما شاء ونسخ قل لا أجد
فيما أوحي إلي محرما الآية بنهيه عن أكل كل ذي ناب **وأجيب** عن الأول بأن خبر
الواحد أفاد القطع بالقرائن فإن نداء منادية عليه السلام بالقرب منه في مثلها وبه صدق
عادة وعن الثاني بمنع بعثه للآحاد فيما ينسخ قاطعا لظهور استواء الناسخ والمنسوخ في حق
التابعين عنه عليه السلام في كونهما بتبليغ الآحاد ولو سلم فلحصول العلم بقرينة الحال
وعن الثالث بأن الخبر معلوم لتلقي الأمة إياه بالقبول روى أبو عبيد عن الحسن قال كانت
الوصية للوالدين والأقربين فنسخ ذلك وصارت الوصية للأقربين الذين لا يرثون ثم
قال أبو عبيد وإلى هذا صارت السنة القائمة عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وإليه
انتهى قول العلماء وإجماعهم في قديم الدهر وحديثه ولو سلم فالنسخ بآية المواريث كما روي
عن كثير من الصحابة وغيرهم والحديث أفاد أن آية المواريث متأخرة وأنه لا يجتمع
في المال حقان لتصديره بأن الله قد أعطى كل ذي حق حقه والوجه أن في قوله تعالى يوصيكم
الله في أولادكم إشعار بأنه تعالى تولى بيان حق كل ذي حق من الأقارب بعد أن فوضه

بزيل التغيير صح

من ح

قال الحجة دون ايهم اقرب لكم نفعا واوضح ذلك
السالم عن معرفة مقادير ما لعله لانه يدون ايهما... كان مفوضا الينا لانه المفهوم
الاشعار بالحديث وتحريره ان تقدير انصبا الاقارب كان مفوضا الينا لانه المفهوم
من قوله بالمعروف ثم اوجبها الشارع مقدرة في الاية والمقدرة تنافي المفوضة فنسختها
وعن الرابع بان قوله تعالى من بعد قيد في الحكم محكم في الناسخ والحديث غير صحيح
ولو سلم فالنسخ بقوله انا احللنا لك ازواجك الاية وقولها احل ظاهر في انه بالكتاب
وعن الخامس بان المعنى لا احد الا ان ذو المحرم في المستقبل لا ينافيه ولو سلم فالحديث
مخصص لا ناسخ **مسئلة** الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ اي لا يكون منسوخا وحكى
المرتضى في عمدته الاتفاق على ذلك وحكى السيد ابرهيم في فصوله الخلاف فيه عن ابي الحسن
الطبري وابي عبد الله البصري وفي حكايته عن ابي عبد الله البصري نظر احتج الجمهور بقوله
ليس ناسخه المقدر اما قاطع فيكون الاجماع خطأ لانعقاده على خلاف الدليل القاطع لانه
ان كان نصا فهو متقدم على الاجماع لكونه لا ينعقد في حياته صلى الله عليه وآله وسلم والاجماع
لا ينعقد على خلاف النص القاطع وان كان اجماعا قاطعا فلان الاجماع لا ينعقد على خلاف
الاجماع والا لزم ان يكون احد الاجماعين باطلا بالضرورة سواء كان سنده ظنيا او قطعيا
ولما امتنع بطلان الاجماع القاطع كان الاجماع الاخر المفروض ناسخا باطلا لانعقاده على الخطا
وانه محال واما ظني والظني لا يقابله اي لا يقابل الاجماع القطعي للاجماع على تقديم القاطع
على المظنون هذا ان كان الاجماع المفروض نسخه قطعيا واما ان كان ظنيا فالحجة الشاملة
له وللقطعي قوله ولارتفاع النسخ بارتفاع الوحي بموته صلى الله عليه وآله وسلم والاجماع
لا ينعقد الا بعده عليه السلام لان قولهم في زمانه من دونه لاغ ومع قوله او تقريره الحجة في قوله
او تقريره لا في قولهم واذا انعقد الاجماع بعده لم يكن نسخه بكتاب ولا سنة لعدمهما بعده وفاته
ولا باجماع لانه ان كان لا عن دليل فخطا او عن دليل فيلزم تقدمه على الاجماع المفروض كونه منسوخا
والناسخ لا يتقدم على المنسوخ والقياس شرطه عدم مخالفته الاجماع مع ان المعتد به مقارن
للمعتد باصله فيلزم تقدمه وهو باطل **قيل** في الاحتجاج للقائلين بالنسخ الاجماع من الامة
في مسئلة على قولين يسوغ الاخذ بهما ثم يقدح بالاخر ثم الانفاق اجماع من الكل على انها اجتهادية
على المجتهد المصير الى ما ادى اليه اجتهاده فيهما وللمقلد الاخذ بايهما شاء ثم انه يجوز الاجماع على
احد القولين كما مر فالاجماع حينئذ على احدهما ناسخ للاجماع الاول لابطاله الجواز الذي
اقتضاه **قلنا** لا نسلم الاجماع الاول لان كل فريق يجوز ما يقول به وينفي الاخر ولو سلم فلا نسلم
انعقاد الاجماع الثاني لما تقدم في الاجماع من القول بامتناعه ولو سلم الاجماعان فان الاجماع
الاول من الاول ليس على جواز الاجتهاد فيها احتلفوا فيه مشروط بان لا يوجد قاطع يمنع الاجتهاد
للاجماع على ان الاجتهاد بخلاف القاطع لا يجوز **و** الجمهور على انه لا ينسخ اي لا يكون ناسخا لغيره ثم ما
وجد من الاجماع على خلاف النص فلتضمنه الناسخ لا انه هو الناسخ وذلك لانه اي الاجماع الناتج
عن مستند نص فالنسخ به لا بالاجماع او لا عنه فالاول اما قاطع الى اخره اي الى اخر الدليل
المذكور في منسوخيته يعني انه اذا لم يكن عن مستند منصوص فان كان الاول قطعيا

كان الاجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطأ والاجماع معصوم عن الخطا وان كان
ظنيا لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته الظن وقد انتفى
بمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم ولا يتصور فيه بيان انتهائه ولا رفع فلا نسخ
وان قيل الثابت بالظني قبل انعقاد الاجماع اذا ارتفع به صار نسخا كارتفاع الثابت
بالظني من الكتاب والسنة بالنص القطعي المخالف **قلنا** انعقاد الاجماع على خلافه يدل
على بطلان الظني من اصله وعلى خطا العامل به قبل الاجماع بخلاف رفع الثابت بالظني من الكتاب
والسنة بالنص القطعي فان العامل بالظني قبل نسخه بالقطعي مصيب وقوله لما تقدم
حجة اخرى للجمهور وهي ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي والاجماع معصوم عن مخالفة دليل شرعي
من الكتاب والسنة لا معارض له منهما وما وجدناه من الاجماع مخالفا لهما حكمنا بتضمنه
للناسخ ان لم يمكن الجمع بالتاويل **وقيل** انه يجوز ان ينسخ اي يكون ناسخا لغيره وهذا
القول حكاه في الفصول عن ابي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار وابن ابان وابي الحسين الطبري
وابي عبد الله البصري وحكاه البيهقي في المدخل عن الشافعي وفي نسبة هذا القول الى ابي عبد الله
البصري نظر لان السيد ابا طالب رضي الله عنه حكى عنه المنع من النسخ به وهو بمذهبه
شيخه اعرف ولم يحك الجواز الا عن عيسى بن ابان ونفر يسير واختار صاحب فصول
البدائع من متاخري الحنفية جواز نسخ الاجماع بالاجماع واما غيره فلا يكون ناسخا له ولا
منسوخا به وحجة القائلين بالجواز ما اشار اليه بقوله لما تقدم من حدوث الاجماع
بعد الاختلاف تقريرا وجوابا ولا نطول باعادته **مسئلة** اختلف في نسخ القياس
يعني ان الحكم الثابت بالقياس هل يجوز نسخه بدليل اخر مع بقاء حكم اصله او لا يجوز وفيه
اقوال اولها المنع وهو مذهب ائمتنا والجمهور من الفقهاء والمتكلمين من غير فرق بين
كونه في زمنه عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته وبين القطعي والظني وغير ذلك ثانيها
الجواز من غير فرق بين ذلك ونسب هذا القول الى ابي عباس بن سريج من الشافعية وغيره
وقوله مطلقا راجع الى القولين معا كما بيناه وثالثها الجواز في القياس الظني لا القطعي رواه
السيد في الفصول اللؤلؤية عن القاضي عبد الجبار وفي معتمد ابي الحسين عنه قولان احدهما
المنع مطلقا وثانيهما انه ان كان معلوم العلة جاز نسخه قال لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
لو نص على ان علة تحريم الربا في البر الكيل وامرنا بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الارز فكما
جاز ان تحريم الارز نص ثم نسخه جاز ان ينسخ عنا تحريمه المستفاد من هذه العلة المنصوص
عليها ويمنع من قياسه على البر وهذا اختيار الاكثر من الحنابلة كابي الخطاب وغيره
واختاره الآمدي من كون ما علته منصوصة كالنص ينسخ بما ينسخ به بخلاف المستنبطة
فانه متى وجد نص بخلافها تبين فساد القياس ورابعها جواز نسخه في عصره عليه السلام
لا بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم وهو مذهب الامام يحيى وابي الحسين البصري
والرازي وانما يجوز نسخه في عصره عليه السلام وهو مذهب عند هؤلاء بالاقوى من
نص او قياس اما بالنص وكما اذا نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا ثم تعبدنا بالقياس فقاس

الابد علته بامارة داله على ان علة التحريم الكيل ثم نص على اباحة التفاضل في بعض الماكولة
بيع الارز بالارز متفاضلا وَ اما بالقياس فان تكون المسئلة بحالها الا ان الرسول
عليه الصلاة و السلام نص على اباحة التفاضل في بعض الماكولات ونبه على ان علته كونه
ماكولا بامارة هي اقوى من الامارة الداله على ان علة تحريم الربوي الكيل فيلزم من ذلك
قياس الارز على ذلك الماكول وَ اما القياس الثابت بعد وفاته عليه السلام فلا نسخ
نسخه بنص كتاب او سنة متجددين لتعذر ذلك بعده عليه الصلاة و السلام ولا بنص
ظهر بعد الخفاء ولا اجماع ولا قياس اقوى او مساوٍ لان زوال القياس ليس للنسخ بل لزوال
شرطه وهو انتفاء معارضة النص و الاجماع و القياس الاقوى وكذلك المساوي لتساقطهما
وَ اما القياس الاضعف فساقط وذهب ابن الحاجب الى انه يجوز في عصره صلى الله عليه و آله
وسلم بقطعي سواء كان نصا او قياسا اذا كان النسخ بالقطعي لصلته في القطعية وهو ان
يكون المنسوخ قياسا قطعيا بان يكون جميع مقدماته قطعية وبسبب المبادي في
قبوله هذا القول الى الساقعية وَ اما بعده عليه الصلاة و السلام فلا نسخ وان ذهب
الى هذا القياس ذاهب في سائر الاعصار لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فانه
وان كان متعبدا بظنه ورفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا
متجددا بل يتبين انه كان منسوخا وَ الفرق بين الامرين غير خفي وَ ذهب البيضاوي
الى انه يجوز نسخ القياس بالقياس الاقوى خاصة احتج القائل بالمذهب الاول وهو المنع
على الاطلاق بان شرط العمل بالقياس عدم ظهور المعارض سواء كان اقوى او مساويا
فاذا ظهر المعارض زال الشرط العمل به من اصله سواء قيل كل مجتهد مصيب او قيل المصيب
واحد لان الذي يظهر للمجتهد بعد القياس لا بد ان يكون معتبرا في عصر النبي صلى الله
عليه و آله وسلم و الا لم يكن شرعيا قلنا ما ذكرتموه منقوض بالاحاد لان شرط العمل
بها عدم ظهور معارض راجح او مساوٍ مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجح فان قيل
ناسخ الاحاد متراخ فلا يكون ثابتا في حق المكلف حين العمل بالمنسوخ فلا يكون العمل
بالمنسوخ مشروطا فلا يصدق اذا وجد الناسخ انه زال الشرط العمل به لان زوال الشيء فرع
سابقية ثبوته قلنا وَ ناسخ القياس يجب تراخيه عن اصله و تراخيه عن اصله يستلزم
تراخيه عن حكمه للاتفاق على انه مظهر للحكم لا مثبت له فيكون ناسخه الاحوط
وهم القائلون بالجواز مطلقا و المفصلون اما المجوزون على الاطلاق فلهم مقام واحد
و دليله ان القياس في جواز نسخ حكمه كغيره من الادلة الشرعية في ذلك فيجوز نسخه باقوى
منه و بمثله اذا عرف تقدم اصله على ناسخه بوجه من الوجوه السالفة وَ اما المفصلون فلكل
منهم مقامان احدهما مقام الجواز و دليله ما سبق و ثانيهما مقام المنع و قد اشار
الى تمسك كل منهم فيما منعه فقال ثالثهم و القطعيان لا يتعارضان وَ الظني ساقط
يعني ان ثالث الاخرين وهم القائلون بجواز نسخ الحكم المستفاد من القياس الظني دون
غيره تمسكهم في جواز ما يجوز فيما تقدم و في امتناع نسخ الحكم الثابت بالقياس القطعي

انه لا يجوز ان يكون ناسخه قطعيا لان القطعيين لا يتعارضان ولا ظنيا لان الظني
مع القطعي ساقط والاحكام انما تثبت بهما قلنا بجواز انه نسخ بالقطعي ولكن القطعيان
لا يتعارضان قلنا مسلم ولكنه لا تعارض مع التاريخ الذي لا يعرف النسخ الا به
و التعارض بين النصين انما يتحقق مع اتحاد الوقت فاذا كان الناسخ وارداً عن
الشارع بعد امكان العمل بالفرع المنسوخ بعد ذلك الوقت فانتفى التناقض اجيب
بالتهم اي بالث الاخرين وهو القائل بجوازه في عصره عليه السلام بنص او قياس اقوى
وَ المنع من بعده لمقام المنع بقوله وارتفع النسخ بارتفاع الوحي ولا ينسخ بكتاب او سنة مجددين
ولا بغيرهما كالقياس قلنا ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي مسلم و لكنه غير مفيد للاتفاق
على ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له فالقائلون بالجواز لا يقولون بان الحكم المستفاد
من القياس الواقع بعده صلى الله عليه و آله وسلم انما ثبت به وَ استقر الى ظهور الناسخ
له حتى يلزم وقوع النسخ بعد ارتفاع التنزيل وَ انما يحكمون بان ثبوته مقارن لثبوت
حكم اصله فتحريم بيع الارز متفاضلا مقارن لتحريم بيع البر متفاضلا سواء وقع في ذلك
الوقت تركيب قياس اولا واذا ورد بعد ذلك ما يدل على جواز التفاضل في الارز كان
نسخا للقياسه على البر فاذا قاسه قايس في سائر الاعصار على البر لعدم اطلاعه على
الناسخ فعمل بالتحريم ثم اطلع من بعد على الناسخ ظهرت له منسوخية القياس بعد جمالها
ولم يكن من النسخ بعده صلى الله عليه و آله وسلم في شيء هذا مع عرفان تأخر الناسخ عن
اصل المنسوخ و الا فان كان معارض القياس نصا او قياسا اجماعا حملناه على انه قرينة
عدم التعبد بالقياس كما في بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ احتج رابعهم يعني
رابع الاخرين وهو القائل بجوازه في عصره صلى الله عليه و آله وسلم اذا كان الناسخ قطعيا
لقياس قطعي و المنع في الظني مطلقا وَ القطعي بعده صلى الله عليه و آله وسلم لمقام المنع
فيهما اذ كان المنع مطلقا يعني ان حجته على امتناع نسخ القطعي الظني في حياته وبعده
صلى الله عليه و آله وسلم كحجة ثالثهم وهو ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي وحجته على امتناع نسخ
القياس الظني في حياته و بعده صلى الله عليه و آله وسلم كحجة المانعين مطلقا وَ الجواب
كالجواب احتج خامسهم وهو القائل بجواز نسخه بالقياس الاقوى لا بغيره لما سبق من
ان الحكم المستفاد من القياس كغيره من الاحكام الشرعية فيجوز نسخه كما جاز نسخها
لكنه اذا كان الناسخ غير القياس فانه يزيله من اصله لان ذلك الغير اما نص واما اجماع
ومن شرط صحة القياس ان لا يخالف نصا ولا اجماعا فاذا وجد نص او انعقد اجماع على خلافه
زال الشرط وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخا وَ غير القياس الاقوى اما مساوٍ
او مرجوح والكل ساقط اما المساوي فلامتناع الترجيح من دون مرجح وسقوط الاول
لزوال شرطه لا للنسخ لان من شرط العمل بالقياس عدم ظهور المعارض كما سبق واما المرجوح
فلا يستلزم النسخ به لعدم المرجوح على الراجح قلنا يجوز نسخه بالنص و لا ارتفع الناسخ

المقيد لتأخر النص الناسخ عن اصل القياس مدة تسع العمل بالقياس المنسوخ كما سبق
قريبا ولو كان النص يزيل القياس من اصله على الاطلاق لوجب ان يزيله من اصله القياس
الاقوى لان من شرط صحة القياس ان لا يخالف قياسا اقوى اتصافا واختلف في نسخه لغيره في
نسخ القياس لغيره على اقوال اولها المنع وثانيها الجواز مطلقا اما منع النسخ به مطلقا فهو
قول الامامين ابي طالب والمنصور بالله عبد الله بن حمزة عليهما السلام وحكاه ابو طالب
عن عامة الفقهاء والمتكلمين فلا ينسخ نصا ولا قياسا اما النص فلاجماع الصحابة على رفض
القياس عند وجوده واما القياس فلان تقدمه يقتضي تقدم اصله فيكون مخصصا لعلة الاخر
كما في بناء العام على الخاص ان لم يكن مرجوحا والا فليس بشرط العمل به كما تقدم
واما الجواز مطلقا فهو مذهب ابي عباس بن شريح من الشافعية فاذا ارتفع قياس متأخر
لتأخر شرعية حكم اصله على خبر الواحد مثلا بوجه من وجوه الترجيح او سوى بينهما
وجب نسخه بالقياس لاستناده الى النص المتأخر الدال على عليه العلة مع حكم الاصل
لا على حكم الاصل فقط لان النص الدال على حكم الاصل قد يكون علته مستنبطة فيكون
النص على الحكم المدعى نسخه معارضا لها فلا يصح الالحاق فلا نسخ وثالثها الجواز في الجلي يجوز
ان ينسخ القياس الجلي غيره من سائر الادلة بخلاف الخفي لضعفه قال الدواري وهو قياس
المعنى دون قياس الشبه وجعله قولا لابن شريح والقول الاخير مع القائلين بالجواز مطلقا
وحكاه الاستاذ ابو منصور عن ابي القاسم الانماطي وجعله قولا لابن [illegible] ورابعها الجواز في
القطعي مثله فيجوز ان ينسخ القياس القطعي قطعيا مثله سواء كان نصا او قياسا وهو اختيار
ابن الحاجب ومن وافقه بشرط ان يكون في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم اما لو وجد بعد
زمنه صلى الله عليه وآله وسلم فلا يكون ناسخا لانتفاء النسخ حينئذ **قلنا** يتبين
به ان مخالفه كان منسوخا وخامسها الجواز في الجلي بالجلي وهو مذهب القاضي البيضاوي
كما تقدم وفي المسئلة مذاهب اخر منها انه لا يجوز ان ينسخ القياس الا قياسا مثله نقله الزركشي
عن نص الشافعي وجمهور الشافعية ورجحه وظاهره عدم التفرقة بين راجحية الناسخ
ومساواته للمنسوخ ويكون بلا معارض لها اختاره البيضاوي ومنها ما حكاه ابو الحسين
بن القطان وغيره عن ابي القاسم الانماطي ان القياس المستنبط من القران ينسخ به القران
والمستنبط من السنة ينسخ به السنة ومنها جواز النسخ به ان كانت علته منصوصة لا غير
وهو اختيار الباجي والامدي وغيرهما **مسئلة** فيما يتعلق بنسخ الفحوى وهو مفهوم
الموافقة وقد اتفق القائلون بكونه ليس من باب القياس على جواز النسخ به وبنسخه مع
اصله واختلف العلماء في نسخ كل من الفحوى والاصل وهو ما له المفهوم دون الاخر فهل
يجوز نسخ تحريم الضرب وابقاء تحريم التافيف وعكسه لا يجوز شيء من ذلك او يجوز نسخ بعض ونسخ
بعض فيه اقوال اولها المنع مطلقا فلا ينسخ الفحوى دون اصلها ولا الاصل دون فحواه
اللهم الا ان يكون بقاء الفحوى بدليل اخر غير المنسوخ فانه جائز بلا خلاف وهذا مذهب

ابي الحسين البصري والاكثرين وثانيها الجواز مطلقا فينسخ كل من الفحوى والاصل
ويبقى الاخر وهذا مروي عن القاضي عبد الجبار واختاره القاضي عبد الوهاب في
جمعه وثالثها الجواز في الاصل يعني انه يجوز نسخ الاصل مع بقاء الفحوى دون العكس ولا يجوز
وهذا مذهب ابن الحاجب وغيره ورابعها الجواز فيه اي في الاصل خاصة في الادنى والا
نفيهما يعني انه يجوز نسخ الاصل مع بقاء الفحوى لا الفحوى مع بقاء الاصل اذا كانت الفحوى
في معنى الاولى وان لم يكن الفحوى اولى بل كانت مساوية جاز النسخ في كل واحد من
الاصل والفحوى مع بقاء الاخر وهذا مذهب الامام يحيى بن حمزة والشيخ احمد الرصاص و
خامسها الجواز في الفحوى مع بقاء الاصل لا الاصل مع بقاء الفحوى الا بدليل اخر وهذا اختيار
الفقيه عبد الله بن زيد المذحجي رحمه الله تعالى احتج الاول وهو القائل بالمنع فيهما
بان تحريم الضرب لازم لتحريم التافيف والا لم يعلم منه وتحريم التافيف ملزوم لتحريم
الضرب وقد تقرر ان نفي اللازم والمتبوع يستلزم نفي الملزوم والتابع والا لزم
ان يوجد الملزوم والتابع مع عدم اللازم والمتبوع وانه يرفع حقيقة الملزوم والتبعية
فاذا ارتفع اللازم ارتفع الملزوم والا لم يكن ملزوما واذا ارتفع المتبوع ارتفع تابعه
والا لم يكن تابعا **قلنا** دلالة المنطوق على المفهوم بالالتزام والمعتبر في الدلالة
الالتزامية معيار في علم البيان وهو الانتقال من الملزوم الى اللازم في الجملة فهو
اذن لزوم في الجملة فلا يمنع الانفكاك بين اللازم والملزوم حتى يوجد الملزوم
مع عدم اللازم سلمنا فعند الاطلاق يعني لو سلم ان اللزوم هنا بمعنى امتناع الانفكاك
فانما هو كذلك عند الاطلاق وعدم التصريح بنفي المفهوم اما اذا صرح بنفيه كما اذا قيل
اقتله ولا تستخف به فان القتل وان كان مستلزما للاستخفاف الا انه اذا صرح بنفيه
لم يستلزمه وما نحن فيه كذلك فانه اذا نسخ تحريم الضرب كان مصرحا بانتفائه فلا
يكون لازما وان التبعية في الدلالة وهي باقية يعني ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة
لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فان فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا
لتحريم التافيف لا من دلالة اللفظ عليه ان الضرب انما كان حراما لان التافيف حرام ولولا
حرمة التافيف لما كان الضرب حراما فالمرتفع هو تحريم التافيف لا دلالة اللفظ عليه فانها
باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع **احتج** الثاني وهو القائل بالجواز فيهما
بان افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان ولا لزوم بينهما عقلا بمعنى امتناع
الانفكاك بينهما وغاية ما بينهما اللزوم في الجملة وهو لا يمنع الانفكاك في الجملة فجاز
رفع كل واحد منهما دون الاخر **واجيب** بانه لو لم يكن بين الاصل وفحواه
الا اللزوم في الجملة للزم ان لا يكون الحكم ثابتا فيها بطريق الاولوية لكن الاولوية
مشروطة عند البعض واشتراطها يوجب اللزوم الكلي بينهما ورد بانه لو كان اللزوم
بينهما كليا لما جاز التنصيص بالخلاف لكنه جائز قطعا كما سبق ودفع بان مثل قوله تعالى

ولا تقل لهما اف ان قيل في مقام ايجاب التعظيم امتنع التنصيص بنقيض المفهوم والا لزم التناقض وان لم يقل في مقام التعظيم لم يستلزم ثبوت المفهوم فلا يضر التنصيص بالنقيض ورد بانه لا مانع من اعتبار معنى في وقت واعتبار غيره في اخر كما تقدم في نسخ القياس ولا يلزم من قولهم ولا تقل لهما اف في مقام التعظيم ان يستمر اعتبار التعظيم حتى يمتنع التصريح بنقيض المفهوم لجواز ان يعتبر في وقت اخر لتحريم التافيف معنى غير التعظيم فيجوز نسخ المفهوم ويكون نسخه قرينة لذلك فاما حجج المذاهب الاخرة فمدارها على هاتين الحجتين ولا نطول بتفصيلها وقد اختلف في نسخ مفهوم المخالفة والنسخ به اما نسخه فيجوز نسخه مع اصله او لم ينسخ وقد قالت الصحابة رضي الله عنهم ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم الماء من الماء منسوخ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل مع ان الاصل باق وهو وجوب الغسل بالانزال واما نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة فقد ذكر بعضهم فيه احتمالين قال واظهرهما عدم الجواز لانه انما دل على ضد الحكم باعتبار ذلك القيد المذكور فاذا ابطل بالنسخ ذلك القيد بطل ما بني عليه واختار السيد ابراهيم في فصوله الجواز واما النسخ به فمنعه ابن السمعاني والقاضي عبد الوهاب لان النص دائما اقوى منه فكيف ينسخ الاضعف الاقوى واجاز السيد ابراهيم في فصوله الجواز ووافقا للشيخ ابي اسحق الشيرازي والبرماوي بناء على ان المنسوخ بالمفهوم قد يكون مساويا او اضعف كان يكون مفهوم مخالفة او نحو ذلك والله اعلم **مسئلة** اختلف في بقاء حكم الفرع مع نسخ حكم اصله فذهب بعض الحنفية الى بقائه والاكثرون الى امتناعه وهذا ما اراد بقوله **نسخ حكم الاصل يزيل حكم الفرع** ثم منهم من يسمي ذلك نسخا نظرا الى الظاهر من ارتفاعه بعد كونه ومنهم من لا يسميه نسخا نظرا الى ان الحكم انما زال لزوال علته **احتج** الاكثرون بقوله **لخروج العلة عن الاعتبار** يعني ان نسخ الاصل يستلزم خروج علته عن كونها معتبرة شرعا حيث علم الغاؤها بعدم ترتب الحكم عليها في الاصل واثبات الفرع بالعلة فلو لم يثبت باثباتها لزم ثبوت الحكم بلا دليل **قيل** في الاحتجاج للقائلين بالبقاء **الفرع تابع للدلالة** لا للحكم كما في الفحوى **قلنا** بل تابع للدلالة **مع الحكمة** ولا نسلم انه لم يحدث شي الا انتفاء الحكم بل قد حدث معه انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا وانتفاؤها يستلزم انتفاء الحكم في الفرع لاستحالة بقائه بغير حكمة معتبرة والمفهوم ليس كذلك اذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتافيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب لان ما يكون حكمة باعثة على تحريم التافيف غايته في ايجاب التعظيم والمنع عن الايذاء فيستتبع تحريم الشتم والقذف وسائر انواع الايذاء اعلاء فحكمة تحريم الضرب فانه لا يكون في تلك الغاية فلا يستتبع سائر انواع الايذاء وكانت الرعاية والعناية في تحريم التافيف اعلى واخص وانتفاء الاعلى والاخص لا يوجب انتفاء الادنى والاعم **مسئلة** اتفق الكل على ان الزيادة اذا كانت عبادة منفردة عن العبادة المزيد عليها انه لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه الا ما يحكى عن

بعض العراقيين من الحنفية ان **زيادة صلاة سادسة** على الصلوات الخمس تكون نسخا لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى والجمهور على انها **ليست نسخا** لان الزيادة انما تبطل كونها وسطى **وابطال وصف الوسطى لا يبطلها** اي الصلاة الموصوفة بالوسطى يعني انه لا يبطل حكمها الشرعي الذي هو الوجوب وانما يبطل وصفها بالوسطى وليس حكما شرعيا **اما زيادة شطر** اي جزء كزيادة ركعة في الفجر وزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على جلد القاذف **او زيادة شرط** كزيادة وصف الايمان في اعتاق رقبة بالاطلاق وزيادة الطهارة على الطواف **او رفع مفهوم مخالفة** كايجاب الزكوة في المعلوفة بعد نص السائمة **فقيل** ان الزيادة **نسخ في الاوليين** اللذين هما زيادة الجزء والشرط وهذا مذهب الحنفية **وقيل** انها نسخ **في الثالث** وهو رفع مفهوم المخالفة لا في غيره حكاه المهدي في الفصول لبعض الشافعية **وقيل** ان الزيادة لا تنسخ المزيد عليه **مطلقا** سواء كانت الزيادة شطرا او شرطا او غيرهما وهذا مذهب الشافعية والحنابلة والشيخين ابي علي وابي هاشم **وقيل** ان المزيد **نسخ ان غير الاصل** المزيد عليه تغييرا شرعيا بان صار كالعدم ووجب استينافه **كزيادة ركعة** والا فلا كالتغريب والعشرين وهذا مذهب الامام ابي طالب والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والغزالي وزاد بعضهم وهو القاضي عبد الجبار على ذلك فقال **او خير في ثالث** من امور **بعد ان خير في اثنين منها** كان يقول اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطعم فان زيادة الاطعام يكون ناسخا لقبح الاخلال بالاعتاق والصوم **لا كزيادة عشرين** في حد القذف وزيادة **التغريب** في حد البكرين فانه لا يكون نسخا عنده ولا لانه لا يلزم من زيادتهما استيناف الحدين وانما يلزم ضمهما اليهما وعند القاضي عبد الجبار ان زيادة شرط منفصل عن العبادة لا يكون نسخا لها مع ان زيادته تصير العبادة من دونه كالعدم لوجوب استينافها فهو وارد عليه وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري الى ان الزيادة ان غيرت حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا والا فلا فزيادة العشرين والتغريب في الحدين وزيادة الحكم بشاهد ويمين وايجاب النية والترتيب والمضمضة والاستنشاق في الوضوء وضم الايمان الى الرقبة في كفارة الظهار تكون نسخا لان الحد قبل الزيادة كان حدا كاملا في الشرع مجزيا لمن وجب عليه اقامته وتعلق بحد القذف ايضا حكم شرعي وهو رد الشهادة وبعد الزيادة ينتفي جميع ذلك وهكذا الكلام في الشاهد واليمين لان الاية تقتضي الاقتصار على شهادة رجلين او رجل وامرأتين وفي النية والترتيب والمضمضة والاستنشاق لان الوضوء كان مجزيا من دونها ومثال ما ليس بنسخ عندهما الامر بستر الركبة بعد الامر بستر الفخذ لان ايجاب ستر الفخذ مقتض لايجاب ستر الركبة من حيث انه لا يتم الا به فلم يغير المزيد عليه في المستقبل هذا معظم الخلاف في هذه المسئلة **والضابط** المراعى عند الجميع **ان النافي دافع**

الحكم الشرعي والخلاف في الجزئيات فالنافون لكون الزيادة نسخا على الاطلاق يحكمون
بان حكم المزيد عليه باق وان التعبد بالركعتين ووجوبهما واستحقاق الثواب عليهما حاصل
بعد زيادة الثالثة كما كان قبلها والمثبتون على الاطلاق يحكمون بان الزيادة قد رفعت
حكما شرعيا وهو اجزاء المزيد عليه من دون الزيادة في الركعتين والحد والطهارة
والمطلق اذا قيدنا على ان الاجزاء حكم شرعي واذا توجه الخلاف الى الجزئيات حسن ان
نذكر مختار اصحابنا فيما اختلف فيه منها فنقول قد نص اكثر اصحابنا على انه لا نسخ في
زيادة العشرين والتغريب في حد القاذف والبكرين وهو مبني على بطلان مفهوم العدد
واما اذا اثبتناه كان المنع من الزيادة مستفادا من جهة الشرع فاذا ثبت الزيادة بدليل
شرعي متراخ كان نسخا وهكذا الكلام في ايجاب الزكوة في المعلوفة بعد نص السائمة
وفي زيادة الحكم بشاهد ويمين بعد الاقتصار على شهادة رجلين او رجل وامرأتين
وتقييد المطلق وتخصيص العام نسخ مع التراخي كما تقدم واما زيادة ركعة رابعة لاجل
المزيد عليه فمن جعل الاجزاء حكما شرعيا كان ذلك عنده نسخا ومن لا يجعله شرعيا
فلا نسخ عنده الا ان يقول انه اذ يقع بوجوب زيادة الركعة كرهها التاسبيح عنه الا قضاء
على الركعتين والمختار ان التخيير بعد التعيين نسخ لرفع الاخلال بالمعين ومثله الزيادة
في خصال التخيير وقال ابو الحسين ان تحريم الاخلال عقلي لانه متفرع على عدم ايجاب المزيد
وذلك عقلي والمتفرع على العقلي عقلي فلا يكون رفعه نسخا واجيب بمنع تفرعه
عن عدم ايجاب المزيد عليه ولو سلم فلا نسلم استقلال عدم ايجاب المزيد بالتفرع عليه ولهذا
قال الدواري رحمه الله تعالى الاحق ان منع الاخلال شرعي لانه فرع على مجموع الامرين ايجاب
الثلاث من خصال الكفارة وعدم ايجاب الرابعة واحدهما لا يكفي في التأثير في منع
الاخلال فيكون منع الاخلال شرعيا لان ايجاب الثلاث من خصال الكفارة هو الطارئ
والمقتضي له منع الاخلال تعلق به للمقارنة ولانه اضعف الاصلين والفرع يتبع الاضعف
في الحكم واما زيادة شرط للصلوة كان يرد الامر بها مطلقا من غير شرط ثم يرد الامر
بتقديم الوضوء او يرد الامر بها مشروطا به ثم يراد فيه عضو فالخلاف فيها مبني على
الخلاف في كون الاجزاء حكما عقليا او شرعيا فان نقص احدهما فنسخ له يعني انه
اذا نقص شطر العبادة او شرطها فهو نسخ لذلك الناقص بلا خلاف قيل وهو ايضا نسخ
للباقي وهو العبادة المنقوص جزؤها او شرطها وقيل انه يكون نسخا في الشطر اي الجزء
فاذا سقط جزء من العبادة كركعة او ركوع كان نسخا لها وان كان المسقط شرطا كالطهارة
والنية والاستقبال لم يكن نسخا وهذا مذهب القاضي عبد الجبار والنية مثل كلام
السيد ابي طالب في المجزي ووافقه الغزالي في الجزء وتردد في الشرط واعلم انها قد
اختلفت كلمتهم في موضع الخلاف من الشروط وكلام ابي الحسين في المعتمد يقضي
بالفصل بين الشرط المتصل والمنفصل ونقل عن القاضي عبد الجبار الحاق الشرط المنفصل بالجزء

الفرق بين الشرط والجزء

فقال انه يقول بان نسخ التوجه الى بيت المقدس نسخ للصلوة وكلام ابي طالب في المجزي يقضي
بعدم الفصل بين المتصل والمنفصل وميز الشرط عن الجزء بان الشرط ما يجب تقدمه واستصحابه
في جميع العبادة كالطهارة واستقبال القبلة وستر العورة والنية في حكم المستصحبة لكونها
مؤثرة في جملة العبادة وكانت شرطا للاجزاء والجزء ما لا يجب تقدمه ولا استصحابه في جميعها
كالركوع والسجود وما يجري مجراهما وقال ان نسخ القبلة لم يوجب نسخ الصلوة بالاجماع والمختار
وعليه الجمهور منهم الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام والامام يحيى بن
حمزة عليه السلام والشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله وابو الحسين والرازي والشيخ
الحسن الرصاص ان النقص لا يكون نسخا للباقي سواء كان المنقوص جزءا او شرطا لنا
في الاحتجاج لمذهب الجمهور ان نقص جزء العبادة او شرطها لو استلزم نسخ الباقي الذي
هو العبادة المنسوخ بعضها او شرطها لكان يفتقر ثبوته يعني ثبوت حكمه الذي هو
الوجوب بناء على ان المضاف محذوف الى دليل ثان غير الدليل الاول لان المفروض ان حكم
الدليل الاول منسوخ والاجماع منعقد على ان الباقي لا يفتقر في وجوبه الى دليل ثان قيل
في الاحتجاج للاقل ثبت التحريم بغير المنفي يعني انه قد ثبت تحريم فعل الباقي بغير المنقوص من
الجزء والشرط ثم اذ يقع ذلك الحكم بحكم اخر وهو جواز الباقي او وجوبه من دون المنقوص
ولا معنى للنسخ الا ذلك قلنا معنى التحريم للباقي من دون المنقوص وجوبه يعني وجوب
المنقوص مع وجوب الباقي لا معنى له الا ذلك فنقصه نسخ لوجوبه ولا نزاع فيه ولا نسلم
انه نسخ لوجوب الباقي ولا مستلزم له والا افتقر وجوبه الى دليل اخر وهو باطل كما تقدم
والثالثة فيهما ثبوت الخبر الواحد مع علم الاصل وعدم قبوله يعني اذا وقع
الخلاف في الطرفين وهما النسخ بالزيادة والنسخ بالنقصان العمل باخبار الاحاد اذا اقتضت
زيادة او نقصانا فيما اقتضاه القرآن كزيادة التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين والرجل
والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وابي داود وغيرهما انه صلى الله عليه وآله وسلم
قضى بشاهد ويمين فعند القائلين بعدم النسخ وعدم العمل بها عند القائلين بالنسخ
والمشهور عند الحنفية كما هو المعلوم في جواز نسخ الكتاب به كما تقدم والله تعالى
اعلم

المقصد الخامس من مقاصد هذا الكتاب في القياس وما يتصل به

من الاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وجعل هذه
مسئلة بالقياس لكونها شرعية في الغالب والقياس اخر الادلة الشرعية المتفق عليها والتي
عليها اكثر الاحكام ولم تجعل مقاصد مستقلة لما فيها من الاختلاف وقلة ما ينبني عليها
من الاحكام والقياس في اللغة مصدر قايس تقول قايسته بالشيء مقايسة وقياسا
اذا قدرته وحذوته به وسويته عليه وهو يتعدى بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل
في الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمينه معنى البناء والحمل والقياس في اصطلاح الاصوليين

خلو الكثير من الوقائع عن الاحكام خلاف المقصود من بعثة الرسل مع ان الانبياء عليهم
السلام مامورون بتعميم الاحكام واكمال الدين **وردّ منع الملازمة لجواز الاستغنا**
في بعض الوقائع **بالعقل** فانه حاكم كالشرع كما تقدم والممتنع انما هو خلو الواقعة عن مطلق
الحكم لا خلوها عن الشرعي واللازم من نفي القياس انما هو الخلو عن الشرعي لا عن مطلق
الحكم وحاصل الدليل العقلي الذي اورده ابو الحسين وغيره ان المجتهد اذا ظن كون
الحكم في الاصل معللا بعلة معينة ثم وجدها في الفرع حصل له بالضرورة ظن ثبوت مثل
ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وبديهة العقل
تقضي باستحالة الخروج عن النقيضين او الجمع بينهما فوجب العمل باحدهما والموهوم مشتمل
على ظن المضرة دون المظنون لان ظن الحكم فيما وجدت فيه العلة مع العلم اليقيني بان
مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب يقتضي ظن كون تركه سببا في العقاب فتعين
العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك **احتج** **الاخرون** وهم القائلون
بالتعبد به من جهة السمع دون العقل او معه بالكتاب والسنة والاجماع فالكتاب
كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم
عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لكونه مشتقا من العبور وهو حقيقة في المجاوزة
نقلا واستعمالا فالقياس اعتبار فيكون مامورا به فيكون واجبا وهو المطلوب واورد
عليه بان المراد بالاعتبار هنا الاتعاظ لا القياس لعدم مناسبته صدر الاية فان
ترتب القياس الشرعي على اخراب بيوتهم بايديهم وايدي المومنين مما يصان نظم
التنزيل عنه **واجيب** بان المراد بالاعتبار القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس
وهو نفس المجاوزة الشاملة للقياس والاتعاظ فان الاتعاظ مجاوزة من حال الغير الى
حال النفس ويكون صدر الاية لا يناسب القياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته
للقدر المشترك بين الاتعاظ وبينه واما السنة **فلقوله صلى الله عليه واله وسلم
لابن مسعود** اقض بينهما بالكتاب والسنة فان لم تجد الحكم فيهما **فاجتهد
برايك** **احتج** به الرازي في المحصول والمنتخب **وهي ظنية** يعني ان الحجة الماخوذة
من الكتاب والحديث ظنية اما الحديث فواضح واما الاية فلظهور تخصيص الاعتبار
فيها بالاتعاظ ومن الحجج الماخوذة من السنة **تصويبه** صلى الله عليه واله وسلم **لمعاذ**
روى احمد وابو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي من حديث الحارث
بن عمرو ابن اخي المغيرة بن شعبة قال حدثنا ناس من اصحاب معاذ عن معاذ قال لما
بعثه صلى الله عليه واله وسلم الى اليمن قال كيف تقضي اذا عرض لك قضاء قال اقضي
بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
قال فان لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله قال اجتهد رايي ولا آلو قال فضرب
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول

رسول الله لما ارضاه رسول الله ولاهل الحديث في اسناد هذا الحديث مقال ولكن
معناه صحيح متلقى عند ائمة الفقه والاجتهاد بالقبول ولهذا استند ابو العباس ابن
القاص في صحته الى ما ذكرناه وقال بانه مغن عن مجرد الرواية واما الاجماع فقد اشار
اليه بقوله **وتمسك بما نسب وجرى الاحاد** من اجماع الصحابة والتابعين فانه تواتر
عنهم العمل بالقياس والرجوع اليه عند عدم النص والاجماع متكررا او لم ينكره عليهم
احد والعادة تقضي بان اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فوجد قاطع على
حجيته قطعا **فان قيل** غايته انه اجماع سكوتي فيكون ظنيا **قلنا** ليس كل سكوتي
ظنيا ومثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لان العادة تقضي بان السكوت في مثله من الاصول
العامة الدائمة الاثر وفاق ووفاقهم حجة قاطعة **فان قيل** هذا انما يفيد القطع بوقوع
العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به لما تقرر من ان المراد بالتعبد بالقياس
ايجاب الشارع للعمل بموجبه **قلنا** قد افاد القطع بحجية القياس وبه يتم المطلوب للقطع
بوجوب العمل بما قد دل القاطع على حجيته ومن عمل الصحابة بالقياس رجوعهم الى ابي بكر
في قتال بني حنيفة على الزكوة وذلك لقياسهم خليفة الرسول على الرسول صلى الله عليه
واله وسلم ومنه قول عبد الرحمن بن سهل الانصاري البدري لابي بكر وقد ورث
ام الام دون ام الاب لقد تركت التي لو كانت هي الميتة ورث مالها كله فرجع الى التشريك
بينهما في السدس وذلك لان ابن الابن عصبة وابن البنت لا يرث وحاصله ان هذه
اقرب فهي احق بالارث فاعتبر في توريثها الراي ومنه ما رواه مالك والشافعي بسند
صحيح ان عثمن ورث تماضر بنت الاصبغ من عبد الرحمن ابن عوف وقد كان طلقها
في مرضه فبتها وانما ذلك بالراي ومنه ما روي ان عليا عليه السلام قال لعمر لما شك
في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة ارايت لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم
قال نعم قال وذلك وهو قياس للقتل على السرقة ومنه ما جاء في الصحيح انه لما قيل
لعمر ان سمرة قد اخذ الخمر من تجار اليهود في العشور وخللها وباعها فقال قاتل الله سمرة
اما علم ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم
فحملوها وباعوها واكلوا اثمانها فقاس الخمر على الشحم في ان تحريمها تحريم لثمنها ومنه
قول علي رضي الله عنه لما استشار عمر الناس في حد شارب الخمر ارى ان تجعله كحد
الفرية ان الرجل اذا شرب هذى واذا هذى افترى اخرجه ابن جرير عن يعقوب
بن عتبة وفي رواية مالك عن ثور بن يزيد الديلي وعبد الرزاق عن عكرمة اذا
شرب سكر واذا سكر هذى روى ذلك كله الاسيوطي في القسم الثاني من جمع الجوامع
فقاس علي رضي الله عنه الشارب على القاذف ومنه قياس بعضهم قول الرجل لزوجته
انت علي حرام على اليمين وبعضهم على الطلاق الثلاث وبعضهم على الواحدة وبعضهم
على الظهار ومن كتاب لعمر بن الخطاب الى ابي موسى الاشعري ثم الفهم الفهم فيما

أدى اليك مما ليس في كتاب ولا سنه ثم قايس الامور عند ذلك واعرف الامثال والاشباه
رواه الدارقطني والبيهقي وابن عساكر وروى ان عمر بن الخطاب امر شريحا بان يقضي بما
استبان له من كتاب الله ثم بما استبان له من سنه رسول الله صلى الله عليه و اله وسلم
ثم بما استبان له مما اجتمع عليه الناس قبله ثم يجتهد رايه وثم امر جلساءه الى غير ذلك مما لا
يعد ولا يحصى قالوا هذه اخبار احاد لو صحت لا يفيد الا الظن والمسئله قطعيه فلا يثبت الا بدليل
قطعي **قلنا** ان تلك الاخبار الاحاديه قدر مشترك هو العمل بالقياس وذلك متواتر تواترا
يكفينا ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعه علي كرم الله وجهه قالوا لعل العمل فيما
ذكرتم من الصور بغير تلك الاقيسه والجهالة والاجتهاد انما هو في دلائل النصوص الخفيه
من الكتاب والسنه كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وترجيح احد النصين على
الاخر والنظر في تقرير النفي الاصلي ودلالة الاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء ودلالة
الخطاب وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقه بالادلة النصيه لا المتعلقه
بالاستنباط **قلنا** نحن نعلم من سياقها ان العمل بها كما في سائر الجزئيات قالوا تلك اقيسه
مخصوصه فلا يلزم منها وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل الى التعميم الا القياس وفيه وقع
النزاع **قلنا** القطع حاصل بان العمل بها كان لظهورها وان احتمل ان عملهم بها لخصوصياتها
ولانهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون الا لتحصيل الظن قالوا العامل
به بعض الصحابه فلا يكون فعلهم دليلا **قلنا** لا يقدح ذلك في الاتفاق فانه اذا تكرر
وشاع ولم ينكر عليهم احد فالعادة تقضي بالموافقه فليس استنادا الا الى تعاملهم خاصه بل
بعلمهم وسكوت الاخرين مع التكرر والشيوع في امر معين وذلك يدل بطريق عادي على
الاتفاق قالوا لا نسلم نفي الانكار غايته عدم الوجدان ولا يدل على عدم الوجود **قلنا**
لو انكر لنقل عادة لانه مما توفر الدواعي على نقله لكونه اصلا فيما تعم به البلوى قالوا قد
نقل ذم الراي روي عن علي رضي الله عنه انه قال لو كان الدين بالقياس لكان المسح على
باطن الخف اولى من ظاهره وعن عثمان مثله وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الله تعالى
قال لنبيه صلى الله عليه و اله وسلم وان احكم بينهم بما اراك الله ولم يقل بما رايت
ولو جعل لاحد ان يحكم برايه لجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه و اله وسلم وعن ابي
بكر انه لما سال عن الكلاله اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي
وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
وقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم
كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله **قلنا** منقول عن نقل عنه القول بالراي والقياس
فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل باحدهما من غير اولويه
فيجب حمل المذموم على ما كان صادرا من الجهال ومن ليس له رتبه الاجتهاد وما كان
مخالفا للنص والقواعد الشرعيه او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعمل فيما

لا لخصوصها كسائر الظواهر التي يعملون بها من الكتاب
والسنه فانا نعلم ان العمل بها لظهورها لا لخصوصها

تُعبِّد بانه بالعلم دون الظن جمعا بين النقلين هذا على جهة الاجمال واما المفصل
فالمراد من قول علي وعثمان انه لو كان جميع الدين بالقياس ويكون المقصود من ذلك
انه ليس كلما ثبت به السنن على ما تقتضيه القياس ومن قول ابن عباس الراي المجرد
عن اعتبار الشارع ومن قول ابي بكر تفسير القران ولا شك انه مما لا مجال للراي فيه
لاستناده الى محض السمع عن النبي صلى الله عليه و اله وسلم واهل اللغه ومن قول عمر
ذم من ترك الاحاديث وعمل بالراي مع ان العمل به مشروط بعدم النص ومن قول
ابن مسعود القياس الفاسد جمعا بين النقلين **احتج** المانع للتعبد به اما عقلا
فبان القياس الظني الذي وقع فيه النزاع طريق لا يؤمن فيه الخطا وكلما لا يؤمن
فيه الخطا فالعقل مانع منه فالمقدمتان بينتان **قلنا** ذلك لا يفيد المطلوب لانا
لا نسلم ان منع العقل مما لا يؤمن فيه الخطا فالعقل مانع منه احالة له واعاب انه وكيف
يحيل ما يكون طريقا الى تحصيل مصلحه للمكلف لا تحصل دونه وذلك لان التعبد بالقياس
فيه مصلحه لا تحصل دونه وهو ثواب المجتهد على اجتهاده واعمال فكره في استخراج علة
الحكم المنصوص عليه لتعديته الى محل اخر على ما قال عليه الصلوة والسلام ثوابك على
قدر نصبك بل غايته ترجيح ترك سلوك طريق القياس على سلوكه ان لم يعارضه مرجح
اخر والمدعى هو الاحاله فهو نصب للدليل في غير محل النزاع **سلمنا** ان منع العقل
عنه احالة له بناء على ان ما ترجح تركه عقلا يمتنع التعبد به شرعا **في البعض** يعني لا
نسلم انه يمنع من سلوك كل ما لا يؤمن فيه الخطا بل في البعض من ذلك وهو ما صوابه
مرجوح وخطاؤه راجح اما ما كان ضده انه راجحا فلا **اذ لا يؤمن الخطا في الترك** ايضا ليكون
العقل موجبا للعمل به عند ظن الصواب واما سمعا فبما **نقل من ان الشرع منع من اتباع
الظن** فلا يجوز العقل ان يرد الشرع باتباعه بعد المنع منه بيان ذلك انه يمنع من منع
الحكم بالشاهد الواحد وان افاد الظن القوي لكونه صديقا او للقرائن وشهادة
غير العدول وان كثروا وغلب انهم متصونون عن الكذب الى الغاية وكاستشهاد
رضيعه بعشر اجنبيات فان كل واحدة منهن على التعيين يظن كونها غير الرضيعه
فمنع اتباع الظن وحرم التزوج بواحدة منهن **قلنا** بل المعلوم وروده بمتابعة
الظن كما في ظاهر الكتاب وخبر الواحد وفي شهادة اربعة للزنا ورجلين لما عداه
من موجبات الحد ورجل وامراتين ورجل ويمين في الاموال والحقوق وامراة
واحدة فيما يختص بالنساء وغير ذلك وما ذكرتموه انما منع فيه من اتباع الظن **لمانع
خاص** وهو ان المظنون من انتخصيه غير منضبطه بنفسها فيناط بمظنة ظاهرة
منضبطه وكان ما ذكرتموه نقضا للحكمه المسمى كسرا وسيجي انه لا ينقض **وما قيل**
من ان الشرع ورد فيه **بفرق المتماثلات وجمع المختلفات** وثبوت ذلك في الشرع
عقله اي القياس وهذا انما احبس بحجره النظام اما الاولى فمن تفريق المتماثلات

ايجاب الغسل وغيره بخروج المني دون البول وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير
والجلد بنسبة الزنا الى المسلم العفيف دون نسبة القتل والكفر اليه وثبوت القتل
بشاهدين دون الزنا والتفاوت بين عدتي الطلاق والوفاة ومن جمع المختلفات
التسوية بين العمد والخطأ في قتل الصيد في الفدا وبين الزنا والردة في القتل وبين
القاتل والمظاهر في الكفارة واما الثانية فلان معنى القياس وحقيقته ضد ذلك وهو
الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات **قلنا** ما ذكرتموه من ان ثبوت ذلك
في الشرع يحيل القياس **ممنوع** لان للتعبد بالقياس شروطا كصلوح الجامع علة وربما
يعتقد في المتماثلات لجواز عدم صلاحية ما يتوهم جامعا لكونه جامعا وله موانع
كمعارض اقوى في الاصل او الفرع وربما يوجد في تلك المتماثلات والعكس في المختلفات
لجواز صلاحية اشتراكها في جامع من دون معارض مع جواز اقتضاء العلل المختلفة في
المحال المختلفة حكما واحدا وللقوم شبه اخر بطلانها واضح فلم نذكرها **مسئلة**
والنص على العلة غير كاف في التعبد به اي بالقياس فيما وجدت فيه تلك العلة
المنصوصة ولا يكون النص عليها اذنا من الشارع في ذلك القياس المخصوص واعلاما
بحجيته وايجابا للعمل بموجبه مع فرض عدم شرعية القياس من اصله وهذا مذهب اصحابنا
والجمهور وقال به من نفاة القياس بعض اهل الظاهر والجعفران وذهب احمد
بن حنبل وابو بكر الرازي والشيخ الحسن الرصاص وبعض نفاة القياس كالنظام
والقاساني والنهرواني وبعض اهل الظاهر الى ان تنصيص الشارع على علة في موضع
يكفي في التعبد بالقياس في ذلك الموضع واختاره في فصول البدائع لمذهب الحنفية
والذاهبون الى هذا المذهب من النفاة يخصصون ما ينفون لهم بما لم ينص فيه على
العلة وما نقل هنا عن النظام هو المشهور عنه ونقل عنه الغزالي ان التنصيص على
العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس ومثله
نقل اصحابنا عن ابي هاشم وهو مروي عن المؤيد بالله ذكره ابن بهران في شرحه
والكرخي وكلامهما محتمل للامرين ولهذا احتمله الحاكم ابو سعيد على مذهب الاكثرين
وقال ابو طالب ان كلام ابي هاشم محتمل وفصل ابو عبد الله البصري بين ان يكون
الحكم المعلل تركا وبين ان يكون فعلا فجعل النص على العلة كافيا في التعبد بالقياس
في الاول دون الثاني واما لم يكن النص على العلة كافيا عند الاكثرين **لجواز كونه**
لمجرد الانقياد والقبول فان النفوس الى قبول ما عرف فيه الحكم والمصالح من الاحكام
اميل وعن قبول الاحكام المحضة والتعبدات الصرفة ابعد وبهذا اندفع ما احتج
به الاخرون من انه لو لم يكن ذكرها للتعميم بالالحاق لعري عن الفائدة والى هذا
اشار بقوله **ولا عبث** قالوا الظاهر من ذكرها انه لقصد الالحاق **قلنا** لا نسلم
ظهوره فيه قبل ورود التعبد بالقياس لان تعال العلل الشرعية وجوه الحكم والمصالح

فاذا عمت عمت بعموم الاحكام لانه تعالى اطلاقها لا يستلزم عمومها فاذا قيل حرمت
الخمر لاسكارها احتمل ان العلة اسكارها واحتمل انها مطلق الاسكار لجواز ان
يجعل الله تعالى اسكار الخمر بخصوصه هو العلة لما يعلم فيه من المفسدة الخاصة
به وان يجعل مطلق الاسكار هو العلة ومع قيام الاحتمال يمتنع القياس من دون
امر مستانف به واذا صح الاحتمال في جانب الترك فثبوته في جانب الفعل اولى
لا يقال قيام الاحتمال يقتضي امتناع القياس عند النص على العلة مع ورود الامر
به ايضا لانه يجاب بالمنع اذ ورود الامر به قرينة مرجحة لاحد الاحتمالين
واحتج ابو طالب لتصحيح مذهب الاكثرين بان الحكم المنصوص على علته لا يمتنع
ان يتعلق المصلحة بفعله وحده فان ضم اليه ما شاركه في علته خرج عن كونه
صلاحا وتعلقت المفسدة بمجموعهما كما عرفنا في الشاهد فان الاب قد يعلم على
طفله من حاله وذلك انه اذا اعطاه ثوبا او دينارا دعاه ذلك الى لزوم طاعته وسلوك
طريق الاستقامة والاشتغال بتحصيل الخير وانه ان ضاعف ذلك له صار مفسدة
ودعته الزيادة الى الاشتغال باللهو واللعب وعلى هذه الطريقة قال الله تعالى ولو
بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء فحينئذ لا يجوز
ان يحمل غير المنصوص على المنصوص الا اذا دلت عليه الدلالة على اثبات القياس
فانا نامن عند ذلك من تعلق المفسدة بحمله عليه وقوله **وافادته التعميم عرفا**
ممنوع اشارة الى شبهة القائلين بكفايته وجوابها تقريرها ان ذكر العلة يفيد التعميم
بالالحاق عرفا كقول الاب لابنه لا تاكل هذا لانه مسموم وقول الطبيب لا تاكل
هذا لبرودته فانه يفيد صحة ان يلحق به كل مسموم وكل بارد في وجوب الامتناع
والجواب المنع فانه احتجاج بنفس المدعى وما ذكرتموه من المثالين انما فهم فيهما
التعميم وصحة الالحاق بالقرائن كشفقة الاب وتعويل الاطبا على مطلق الخواص
من غير نظر الى خصوص محالها واما احكام الله تعالى فانها قد تختص ببعض المحال
دون بعض لامر لا ندركه وظهور العموم فيها قبل ورود التعبد بالقياس ممنوع
وقوله **وفهمه تركا لقرينة في غير الاحكام** اشارة الى شبهة البصري وجوابها
تقريرها ان النص على العلة يفيد التعميم فيما هو ترك فقط بيان ذلك ان من ترك
اكل شي لاذاه دل على تركه اكل كل موذ بخلاف من تصدق على شخص لفقره ولعلمه
او نحو ذلك فانه لا يدل على تصدقه على كل متصف بتلك الصفة **والجواب**
انا فهمنا ذلك لقرينة وهي التاذي في المثال فان ترك الموذي مطلقا مركوز في الطباع
وخصوصية ذلك الموذي ملغاة عقلا بخلاف الاحكام فانها قد تختص بمحالها كما تقدم
مسئلة وهو يعني القياس ينقسم باعتبار مداركه الى **عقلي وشرعي** فالعقلي
ما لم يكن للشرع مدخل في اثبات شي من اركانه كقولك العالم حادث لانه
مولف كالبيت ويسمى عند المنطقيين تمثيلا ويعرفونه بانه تشبيه جزئي

يجري في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به المعلل
بذلك المعنى والمتكلمون يسمونه اسناد الغائب الى الشاهد على العائب والشرعي ما كان
للشرع دخل فيه في اثبات بذلك المعنى والمتكلمون منها وهو المراد هنا **و** باعتبار
استجماعه للشرائط الى **صحيح وفاسد** فالصحيح ما جمع الشروط المعتبرة الاتية ان
شاء الله تعالى وسوا كان قاطعا او مظنونا والفاسد ما لم يجمع تلك الشروط **و** باعتباره
الى **قطعي وظني وجلي وخفي** فالقطعي ما علم حكم اصله وعلته ووجودها في الفرع
من دون معارض كما في قياس العبد على الامة في تنصيف الحد وهو قليل نادر والظني
ما توقف على العلم بعلة الحكم في الاصل بل العلم بحصول مثلها في الفرع بحيث يقع
بعض الالحاق ولو كان نفس الحكم ظنيا ومثل بقياس الضرب على التافيف فان الالحاق
فيه قطعي والحكم ظني لانه مستفاد من النهي ودلالة النهي على التحريم ظنية للاختلاف
فيهما كما سبق والظني ما وقف فيه احد العلوم او العلمين على اختلاف المعتبرين
والجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كقياس الامة على العبد في سراية العتق في قوله
صلى الله عليه وآله وسلم من اعتق شركا له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد
قوم عليه قيمة عدل الحديث وقياس الصبية على الصبي في حديث مروهم بالصلوة
لسبع واضربوهم على تركها وهم ابناء عشر فانا نقطع بعدم اعتبار الشرع الذكورة
والانوثة فيهما وانه لا فارق بينهما سوا ذلك والخفي ما لم يقطع بنفي الفارق فيه
ومن الناس من زاد واسطة بين الجلي والخفي وسماه واضحا وفسر الجلي بما ذكرناه
والخفي بقياس الشبه والواضح بينهما ومنهم من جعل الجلي ما كان ثبوت الحكم
في الفرع فيه اولى من الاصل والواضح ما كان فيه مساويا للثبوت في الاصل ومثلوه
بالنبيذ مع الخمر والخفي ما كان دونه وقيل غير ذلك وكلها امور اصطلاحية
ولا يخفى عليك ظهور الفرق بين القطعي بالمعنى الاول والجلي وبين الظني بذلك
المعنى والخفي وان القطعي اخص مطلقا من الجلي والظني اعم مطلقا من الخفي واما
بالمعنى الثاني فالظاهر عدم الفرق **و** باعتبار جامعه الى **قياس علة ودلالة و** في **معنى الاصل**
يعني انه ينقسم باعتبار المعنى الجامع فيه الى هذه الثلاثة الاقسام لانه اما ان يكون
بذكر الجامع او بالغا الفارق وان كان بذكر الجامع فان كان المذكور هو
العلة فهو قياس العلة والا فهو قياس الدلالة فقياس العلة هو المصرح بعلته
وسوا ثبتت بنص او بغيره وامثلته كثيرة وقياس الدلالة هو ما لا يذكر فيه
العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر بالرائحة المشتدة
او حكم من احكامها كقياس قطع الجماعة بواحد على قتلهم به بجامع الاشتراك
في وجوب الدية عليهم فان وجوب الدية حكم لجناية العمد العدوان التي
هي العلة ووجوده دليل على وجودها فسمي لذلك قياس دلالة وحاصله اثبات
حكم في الفرع لوجود حكم اخر توجبهما في الاصل علة واحدة فيقال يثبت هذا الحكم

في الفرع لثبوت الاخر فيه وهو ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل
لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الاخر لملازمته منهما ومرجعه الى الاستدلال
باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الاخر لكنه اكتفى بذكر موجب العلة
عن التصريح بها في ما مثلناه الدية والقصاص موجبان للعلة التي هي الجناية العمد
العدوان لحكمة الزجر في الاصل وقد وجد في القطع احدهما وهو الدية فيوجد
الاخر وهو القصاص عليهم لانهما متلازمان نظرا الى اتحاد علتهما وحكمهما والتحريم
والرائحة توجبهما في الاصل علة واحدة وهي الاسكار وقد وجد في الفرع احدهما
وهو الرائحة فليوجد الاخر وهو التحريم للتلازم والقياس في معنى الاصل ان يجمع بين الاصل
والفرع بنفي الفارق من غير تعرض لوصف هو العلة وهو قريب من تنقيح المناط
الذي ياتي مثاله قصة المواقع اهله في نهار رمضان بنفي كونه اعرابيا فيلحق به الزنجي
والهندي وبنفي كون المحل اهلا فيلحق به الزنا وبنفي كونه رمضان تلك السنة
فيلحق به تلك الرمضانات الاخر وبنفي كون الافساد بالوقاع فيلحق به افساد الصوم
بالاكل عمدا **مسئلة و** القياس **يجري في الحدود والكفارات** عند اصحابنا
والشافعي واحمد بن حنبل واكثر الناس خلافا للحنفية وهذا الخلاف فيها انفسها
اذ مقاديرها لا يجري فيها القياس عند الجميع كما صرح به البرماوي وغيره ولهذا قال
المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد في باب تحديد الدية وايضا وشبهها مثل
هذه المقادير لا بد فيها من التوقيف مع استعماله للقياس في الحدود نفسها وقال الفا
... في تقدير اقل الحيض واكثره انه لا مساغ للاجتهاد فيه لانه اثبات المقادير
وطريق اثباتها النص والاتفاق اذا عرفت ذلك فالراجح ما ذهب اليه الاكثرون
لعموم الدليل الدال على حجية القياس فانه لم يكن مخصصا بغير الحدود والكفارات
بل هو متناول لهما بعمومه كغيرهما فوجب العمل به فيهما **و** لاجل **عمل علي** عليه السلام
والصحابة رضي الله عنهم حين شاوروا في حد الشارب اخرج ابن جرير عن عقبة
بن عقبة قال بعث ابو عبيدة بن الجراح وبرة بن رومان الكلبي الى عمر بن الخطاب
ان الناس قد تتابعوا في شرب الخمر في الشام وقد ضربت اربعين ولا اراها تغني
عنهم شيئا فاستشار عمر الناس فقال علي عليه السلام ارى ان تجعلها مثل حد
الفرية ان الرجل اذا شرب هذى واذا هذى افترى فجلدها عمر بالمدينة وكتب
الى ابي عبيدة فجلدها بالشام ورواه مالك عن ثور بن يزيد الديلي وعبد الرزاق
عن عكرمة بلفظ اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وهو مروي من
طرق كثيرة اقام علي عليه السلام مظنة الشيء مقامه ولم ينكر بل عمل به الصحابة
فكان اجماعا فقام دليلا في المتنازع فيه بخصوصه كما دل عليه الاول بعمومه ولكونه
بعد تسليم لا بعقل ممنوع وادرؤا الحدود مخصوص بغير الواحد والشهادة

مبحث القطعي والظني

اشارة الى مخصص للحنفية وموافقيهم وجوابها اما الاولى فتقريرها ان في شرع الحدود
والكفارات تقديرا لا يعقل معناه كاعداد الركعات واعداد الجلد وتعيين سبب
سكتنا مما لا سبيل الى ادراك معناه وتقريره **الجواب** ان هذا انما يفهم
لو عم جميع احكام الحدود والكفارات والعموم ممنوع اذ فيها ما يعقل معناه ولكن
لا يوجب القياس في حكم كل حد وكفارة بل فيما علم معناه منها او من غيرها واما
الثانية فتقريرها انه روي عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه واله وسلم
انه قال ادرءوا الحدود بالشبهات رواه البيهقي في خلافياته ورواه ابن عدي
عن ابن عباس مرفوعا ومسندا عن ابن مسعود موقوفا واحتمال الخطا في القياس
شبهة فيجب ان لا يثبت بها الحدود وتقريره **الجواب** انه منقوض نقضا
اجماليا بانه يقال لو صح ما ذكرتم ان كل ما يحتمل الخلاف شبهة وان الشبهات
في الحديث على عمومها لوجب درء الحدود ودعوى عدم اثباتها باخبار الاحاد وشهادة
الشهود والحل انا لا نسلم ان احتمال الخطا شبهة فان ظهور الظن الغالب لا يسمى شبهة
واعلم انه لا منافاة في حكم الحنفية بامتناع جريان القياس في الكفارات واثباتهم
الكفارة بالاكل والشرب في نهار رمضان بجامع عمومه للوقاع والاكل لان الالحاق
فيه بالغاء الفارق وما كان كذلك فهو عندهم مسمى بالاستدلال لا بالقياس وجعلوا
له احكاما تخالف احكام القياس نحو جوازه ونسخه والنسخ به والقياس ايضا يجري
في الاسباب عند الجمهور خلافا للحنفية وابن الحاجب لنا ذلك يعني لعموم الدليل
الدال على كون القياس حجة وللوقوع يعني لوقوع القياس فيها كقياس المثقل اذا قتل
به في كونه سببا للقصاص وقياس اللواطة في كونها سببا للحد على الحد اذا قتل
به بجامع القتل العمد العدوان والزنا بجامع الايلاج المحرم المشتهى **واجيب**
بمنع الوقوع والصورتان المذكورتان من باب الاستدلال لا من باب القياس
ولو سلم فليسا من البحث اذ السبب في الاول القتل العمد العدوان وفي الثاني الايلاج
المحرم المشتهى وهو متحد في الاصل والفرع فيكون القياس في ايجاب القصاص
والحد لا في اثبات السببية فيهما ولو سلم فالمثالان لا يردان على من لا يقول بوجوب
القصاص والحد بالمثقل واللواطة وهم اكثر المخالفين وقد يدفع بان ما ذكر في
الجواب يعود بنا الى النزاع في العبارة لان كل صورة من هذا القبيل يمكن ان
يسمى بالاستدلال ولان القائلين بصحة القياس في الاسباب لا يقصدون
الا ثبوت الحكم بالوصف لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكرتم من
اتحاد السبب والحكم فيكون النزاع لفظيا في تسمية الحكم متعلقا بالسبب الجامع
بين الشيئين او باحدهما وعلى تقدير تسليم صلاحية ذلك المشترك بين الوصفين
لان يكون علة الحكم فلم لا يجوز ان يكون علة لسببية الوصف ايضا وذلك

الحكم مستندا اليهما بان يكون المشترك موثرا والوصف معرفا وقوله واحتج
النافي باتحاد السبب والحكم ان كان الجامع حكمة او ضابطا لها وجعله
دليل المثبت من هذا القبيل يرفع النزاع اشارة الى شبهة المخالف وجوابها
اما الشبهة فتقريرها ان الحكمة المشتركة بين الوصفين ان ظهرت وانضبطت
وصلحت لنوط الحكم استغنت عن ذكر الوصفين واثبات سببية احدهما قياسا
على الاخر للقطع بان المقصود من اثبات الاسباب اثبات ما يترتب عليها من
الاحكام فيكون القياس في اثباتها لا في اثبات الاسباب وان لم تظهر الحكمة
ولم تنضبط ولم تصلح لنوط الحكم بها فان كان لها مظنة فالقياس بين الحكمين
بها فاذا ثبت ان الايلاج المشتهى المحرم يصلح سببا للحكم او توجد له مظنة صالحة
له كان القياس في وجوب الحد في ايلاج اللواطة كما في ايلاج الزنا بجامع تلك
الحكمة او المظنة فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الحد وسبب واحد
وهو ذلك الوصف ولا تعدد في الحكم ولا في السبب وقد كان المفروض ان هناك
حكمين الحد والسببية وسببين الزنا واللواطة وان لم يكن اي الامرين
فلا جامع بينهما من حكمة او مظنة فيكون قياسا خاليا عن الجامع وانه لا يجوز وجعل
ما احتج به المثبتون من دليل الوقوع من هذا القبيل وقد سبق تحقيقه **واما**
الجواب فلما تقدم من ان القائلين بصحة القياس في الاسباب لا يقصدون
الا ثبوت الحكم بالوصف لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكره المانعون
من اتحاد الحكم والسبب لا لغايتهم توسط الوصفين وهذا اوقع في كل صورة والذي
يرجح مذهب الاكثرين ان الشارع اعتبر الزنا فرتب الجلد عليه بفا التعقيب حيث
قال الزانية والزاني فاجلدوا وفي الحديث الصحيح زنا ماعز فرجم ولم يرتبه
على ما يعم الوصفين فدل على انه المقتضي للجلد لا غيره فاحتيج الى القياس والا خولف
الكتاب والسنة **قالوا** لم يثبت فيه محل يتحقق فيه سببية الوصف الملحق معللا
باشتماله على الحكمة المقصودة به لانا انما اثبتنا باعتبار الشارع وصفا اخر مغايرا له
لتحصيل الحكمة اذ المفروض تغاير الوصفين فيكون مناسبا مرسلا فلا يعتبر **قلنا**
القياس دليل شرعي فالاثبات به اثبات بالشرع فكان معتبرا فيه ولو سلم فالمناسب
المرسل الملائم معتبر لما يجيء من الدليل الدال على اعتباره وقوله **قالوا** سببية
الوصف الاول لعلة تقدر من الحكمة ولا نعلم ثبوت ذلك القدر في الوصف الثاني
لعدم انضباط الحكمة واختلاف الوصفين فلا يمكن التشريك في الحكم **قلنا**
ذلك مسلم فيما لم ينضبط حكمته ولم يكن منوطة بوصف ظاهر منضبط اما ما
كانت حكمته ظاهرة منضبطة او كانت منوطة بوصف ظاهر منضبط فلا وهو الذي
وقع فيه النزاع والقياس ايضا يجري عند الجمهور في كل جملة من الاحكام الشرعية .

عدم

بمعنى انه لا بد من النظر في كل مسئلة مسئلة تجري فيها القياس ام لا ولا يكفي النظر في الجمل كالحدود والكفارات والرخص والعبادات والمعاملات لما تقدم من عموم الدليل الدال على حجية القياس من غير تخصيص بعض الجمل دون بعض **ونفاه** اي نفى جريانه في كل جملة من جمل الاحكام **نفاته فيما سبق** فحكموا بان في الشرع جملا لا يجري فيها القياس وهي الحدود والكفارات والرخص والمقدرات والاسباب والشروط **لا انه يجري في كل فرد** من افراد الاحكام الشرعية عند اكثر الناس خلافا لشذوذ فانهم جوزوا اجرائه في كل فرد ومعناه ان كلا من الاحكام صالح لان يثبت بالقياس بان يدرك معناه كوجوب الدية على العاقلة فان له معنى يدرك وهو اعانة الجاني فيما هو معذور فيه كما يعان الغارم لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الزكوة والجمهور خلافه **اذ فيها ما لا يعقل معناه كضرب** الدية على العاقلة والقسامة ومعظم التقديرات وما قيل في بيان معنا وجوب الدية على العاقلة مدفوع بان المطلوب معنى يخص مناسبتها وما ذكروه ليس كذلك كما ان معرفة خلو الرحم عن الحمل هو المعنى المقتضي لوجوب الاعتداد في حق المطلقة والمتوفى عنها غير خاص بالجديدها فالمعنى المخصص لكل حكم غير معقول وقوله **ولا استبعاد لا يلزم التسلسل غلط لان الكلام في الجواز** اشارة الى ما احتج به الامدي واتباعه حيث قالوا لو كان كل حكم يثبت بقياس على اصل فان انتهى الى اصل لا يتوقف على قياس فهو خلاف المفروض وان لم ينته لزم التسلسل وهذا انما يستقيم لو كان مذهب المخالف وجوب توقف كل حكم على القياس ولا يسع ان يكون قولا لاحد كيف والقول به مصادم لما علم ضرورة من استناد الكثير من الاحكام الى الكتاب والسنة ثم ان الامدي قد صرح بان الخلاف في جواز اجرا القياس في جميع الاحكام **فان قيل** الدليل قائم على تقدير الجواز ايضا بان ذلك ان جوازه يستلزم جواز التسلسل وجواز المحال محال **قلنا** اللزوم ممنوع اذ لا يلزم من جواز ثبوت كل حكم بالقياس توقفه على القياس لجواز ثبوته بنص او اجماع او استدلال وان امكن بيانه بالقياس واذا لا توقف فلا تسلسل ولا استحالة **ولما فرغ** من تحقيق ماهية القياس واقسامه ومواقعه وكونه احد الادلة الشرعية عقبه ببيان اركانه التي لا يتم الا بها وشرائطها **فقال فصل واركانه اربعة** اركان الشيء اجزاؤه التي لا يحصل الا بها في الذهن وفي الخارج فان اريد بالقياس المعنى المصدري فاطلاق الاركان على هذه الامور مجاز وان اريد به مجموعها مع الحمل والالحاق فالاطلاق حقيقة ويظهر هذا اختلافهم في التصديق هل الاذعان بالنسبة الحكمية خاصة ام المجموع المركب منه ومن تصور الموضوع والمحمول اولها **الاصل وهو المشبه به** الذي هو محل الحكم الثابت **وثانيها الفرع وهو المشبه** اي محل الحكم المراد اثباته وانما قدم الجامع والحكم لمقابلته الاصل فناسب ان يذكر عقبه لما بين الضدين من اللزوم في الذهن **وثالثها الوصف الجامع** بين الاصل والفرع **وهو وجه الشبه** بينهما **ورابعها حكم الاصل وهو ما يثبت مثله للفرع وهو** اي المثل الثابت **للفرع الثمرة** يعني ثمرة القياس فلا يصح ان يعد من اركان القياس لان عدة منها يقتضي توقف القياس عليه والمفروض توقفه على القياس فيكون دورا وهو مبني على ان الدليل يقتضي نفس الحكم لا العلم بالحكم وهما قولان وقد صحح منهما الثاني **فان قيل** اذا رجح الثاني كانت ثمرة القياس العلم بالحكم لا نفسه فيعد حكم الفرع من اركان القياس لانتفاء الدور فهلا قيل بانها خمسة **قلنا قد اجيب** بان الحكم في الاصل والفرع واحد باعتبار نوعه وان تعدد شخصا لتعدد المحال فاطلق ولم يقيد بالاضافة الى الاصل ليعم الحكمين **فان قيل** فيلزم انما اضيف اليه لسبقه في الاعتقاد **قلنا** فاذا قيل حرمت الخمر لاسكارها ثم قيس عليها النبيذ فالاصل الخمر والفرع النبيذ لشبهه بالخمر والجامع الاسكار والحكم التحريم هذا ما عليه الجمهور وعليه اطباق الفقهاء **وقيل غير ذلك** فذهب المتكلمون الى ان الاصل دليل حكم المحل كالنص والاجماع الدال على تحريم الخمر لانه الذي يبتني عليه التحريم وذهب طائفة الى انه حكم المحل وهو التحريم لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل لانه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر ما لم يثبت الحكم فيها ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في الخمر من دونهما امكن الالحاق ولان النص لو كان هو الاصل لكونه طريقا الى معرفة الحكم لكان قول الراوي هو الاصل بالطريق الاولى لانه اصل النص وهو باطل اتفاقا فتحقق ان الحكم هو الاصل ووجه ما ذهب اليه الجمهور ان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وهو انما يتحقق في نفس الخمر **واعلم** ان النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل منها لابتنا حكم الفرع على الحكم وعلى محله لان اصله واصل الاصل اصل وكذا على دليله وعلى هذا لا يمتنع اطلاق الاصل على العلة الجامعة ايضا لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل على ما ذهب اليه الاكثرون لان الاصل قد يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وبينهما عموم وخصوص من وجه وهذان المعنيان يصدقان على المحل اما الاول فظاهر واما الثاني فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله ولان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك ان بهذا الاعتبار هو المحل وهو المراد من المعلوم الثاني في حد القياس ولا يمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم ولا بالعلة ولان باب القياس مرجعه الى الفقهاء وقد ساعدهم الاصوليون فيه على مصطلحهم وجروا فيه على مقتضى قولهم فلا يطلقون الاصل الا على ما يطلقه عليه الفقهاء لئلا يختلط الذهن بين الاصطلاحات واما الفرع فذهب الاكثرون الى انه محل الحكم المشبه كالنبيذ والباقون الى انه حكمه كالتحريم وهذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل ولكنهم لما سموا محل الحكم المشبه به اصلا سموا المحل الاخر فرعا لكونه مقابله على طريق المجاز ولما كان

لم ادر الظن

للقياس شروط وهي لا تخرج عن شروط اركانه الاربعة فمنها ما يعود الى الاصل ومنها
ما يعود الى الفرع ثم ما يعود الى الاصل منه ما يعود منه الى حكمه ومنها ما يعود الى علته
عد ذلك مفصلا فقال **مسألة من شروط حكم الاصل هنا شرعيته** اي كونه
حكما شرعيا وقوله هنا اشارة الى انه قد يجري في غير الشرعيات كما تقدم ولكنه هنا
يعني في اصول الفقه يشترط في حكم الاصل ان يكون شرعيا اي ثابتا بدليل شرعي لان المراد
بالقياس فيه القياس الشرعي لكون الغرض منه اثبات حكم شرعي في الفرع واذا لم يكن
الحكم في الاصل شرعيا كان عقليا او لغويا ان قيل بثبوت اللغة بالقياس فالحكم
المتعدي الى الفرع لا يكون شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا ومنها **فرعيته**
ولا يجوز ان يكون من الاحكام الشرعية الاصلية لاستلزامه ان يكون الحكم في الفرع
كذلك والموصل الى اصول الشرائع غير داخل في حد الاصول ومنها **بقاؤه** ولا يجوز ان يكون
منسوخا عنه بانه لانه انما يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع باعتبار الشارع الوصف الجامع
واذا زال الحكم بالنسخ لم يبق الوصف معتبرا للشارع فلا يتعدى الحكم به الى الفرع ومنها
ثبوته عند القائس اي يكون حكم الاصل ثابتا عنده والا كان قياسه فاسدا مثلا اذا قال
نوى النفل من عليه فرض الحج سقط عنه الفرض عند الشافعي دون الحنفي فلو قال الحنفي
الصوم بنية النفل اتى بما امر به فسقط عنه الفرض كفرض الحج لم يصح هذا القياس لعدم
اعتراف المستدل بالحكم في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم ولا يصح بناء الفرع عليه لانه
لا يجوز ان يذكره في معرض التقرير لمأخذ امامه لانه انما يعرف كون الوصف الجامع مأخذا
له بثبات الحكم على وفقه والا لم يعرف ولا في معرض الالزام للخصم لان له ان يقول
الحكم في الاصل معلل بغير ما عللت به ولا وجود له في الفرع والظاهر صدقه لعدالته وكونه
اعرف بمأخذ امامه او يقول لا يتعين التخطئة في الفرع الذي هو محل النزاع لجواز ان يكون
الخطأ في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور ولو اعترف بخطائه في الاصل لم يرض ذلك
في الفرع ومنها **موافقة الخصم على علته** اي الاصل على وجودها فيه ولا يصح قياس اختلف
الخصمان في علة حكم اصله بان يعين المستدل علة فيه والمعترض علة اخرى وهذا يسمى
قياسا مركب الاصل لوقوع التركيب في علة حكم الاصل ولا قياس اختلفا في الوصف الذي
علل المستدل اصله به هل له وجود في الاصل ام لا وهذا يسمى مركب الوصف لوقوع الخلاف
في وجود الوصف الجامع وقيل انه انما سمي مركبا لاثبات المستدل والخصم كلا منهما الحكم
في الاصل بقياس فقد اجتمع قياساهما ثم ان الاول لاتفاقهما على الحكم وهو الاصل باصطلاح
دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الاصل والثاني اتفاقهما على الوصف الذي
يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه بادنى مناسبة مثال مركب الاصل
ان يحتج على الحنفية في ان العبد لا يقتل به الحر عمدا فلا يقتل به الحر كالمكاتب المقتول عن
وفاء ووارث مع السيد فيقول الحنفي العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب جهالة المستحق للقصاص

من السيد والورثة واجماعهم على طلب القصاص لا يرفع الاشتباه لاختلاف الصحابة
رضي الله عنهم في المكاتب المخلف للوفاء هل يموت حرا او عبدا والمستحق على الاول الوارث
وعلى الثاني المولى فان اعترض عليهم بانكم لا بد ان تحكموا في هذه الحالة باحد هذين
المولى وايا ما كان فالمستحق معلوم لجابوا بانا نحكم بموته حرا اي انه يورث لا بمعنى وجوب
القصاص على قاتله الحر لان حكمنا بموته حرا ظني لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم والقصاص
ينتفي بالشبهة فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم لعدم مشاركته في
العلة وان بطلت فان الخصم يمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع
وهذا معنى تقديري اي على تقدير انتفاء علته فلا ينافيه الاعتراف الحقيقي به فلا ينفك
عن منع العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة او منع حكم الاصل كما لو كانت هي كونه
عبدا فلا يتم القياس ومثال مركب الوصف ان يقال في مسألة تعليق الطلاق قبل النكاح
قول القائل ان تزوجتك فانت طالق تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح كما لو قال زينب
التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي التعليق على تقدير تسليم علته لعدم الوقوع مفقود
في الاصل فانه تنجيز فان صح هذا ابطل الحاق التعليق به والا منع عدم الوقوع لانه
انما منع الوقوع لكونه تنجيزا فلو كان تعليقا لقال به فما ينفك عن منع علة الاصل
او منع حكمه فلا يتم القياس **قاعدة** كل موضع يستند فيه باتفاق الطرفين يتأتى
للخصم دعوى انه قياس مركب اذ لا يعجز عن اظهار قيد يختص بالاصل ولو كان نفس محله
فيدعي انه العلة ولا سبيل الى دفعه بالدليل على ان علة المستدل هي العلة عنده
بل لو قال علتي غير ذلك ولم يبينه سمع منه فلا يثبت العلة عنده الا باعترافه وبعد
الاعتراف ان سلم وجودها ايضا فذاك والا فللمستدل اثبات وجودها بعقل وحس
او سمع فيلزمه القول بموجبه ويترك ما عنده اذا كان مجتهدا اما لو ظنه بذلك
لنفسه لم يسعه المخالفة والمناظرة لان الناظر في ان مقصودهما اظهار الصواب فاذا رمه
القول عند ظنه به فعند بطلانه وهما اولى واما المقلد فلا يجوز له مخالفة مجتهد امامه
بظن بطلان دليله **واعلم** ان هذا انما يقع فيما اجتماع الخصمين على حكم الاصل اما
اذا كان مجمعا عليه مطلقا فلا كلام في قبوله واما اذا لم يكن فيه اجماع اصلا
فقال المستدل لاثبات حكم الاصل بنص ثم اثبات علته بطريقة فيقبل في الاصح وقيل
لا لضم نشر الجدال **قلنا** لو لم يقبل في المناظرة لم يقبل مقدمة تقبل المنع للزوم انتشار
الكلام او حسن طول البحث والفرق بان كل حكم شرعي يستدعي ما يستند عنه الاخر
بخلاف المقدمات فانها اجزاء الحكم المطلوب ولا يلزم من كون الانتقال انقطاعا
كونه البتة لكن الامر اعتباري انما يصلح لبنا الاصطلاح عليه والحق انه لا يعد الانتقال
لاصلاح الكلام الاول الى شيء كان انقطاعا لان تحمل طول البحث اولى بالبناء من
قطع الكلام قبل ظهور الصواب ومنها **اتسام سبق العلة حكم الفرع** يعني يشترط ان لا يكون

دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع سمولا ظاهرا عند الخصمين والا لكان جعل احدهما
اصلا والاخر فرعا تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل كقياس الذرة على الشعير
في كونه ربويا فيمنع في الاصل فيثبته المستدل بحديث معمر بن عبد الله الطعام
بالطعام مثلا بمثل قال وكان اكثر طعامنا يومئذ الشعير اخرجه مسلم فيجاب بان
الطعام يتناولهما جميعا فيضيع القياس وسيجي ان دليل العلة ان كان نصا وجب
ان لا يتناول الفرع بلفظه لئلا يكون القياس ضائعا وان المقيس مرادا ان يمنع ايضا لان الشمول اذا لم
يكن ظاهرا بان يكون العام مخصوصا او مختلفا فيه والمستدل او المعترض لا يراه
حجة مطلقا او الاول قبل ما يتناوله كان القياس مفيدا ايجوز ان يكون احد الخصمين
يخصص بالعادة فيكون قياس الذرة على الشعير مع اثباته بحديث مسلم مفيدا لكون العادة
يومئذ تناول الشعير كما دل عليه اخر الحديث **ومنها** ان لا يكون معدولا **عن سنن القياس** ولا يجوز ان يكون مفرعا
عن اصل اخر عند الجمهور خلافا للحنابلة وفي نسبته الى ابي عبد الله البصري نظر فقد
روى ابو طالب وغيره عنه انه لا يجوز الا ان يكون في حمل الفرع على الفرع الاول امر يريد
فائدة كان يخالف الثاني الاول من جهات ويوافق من اخرى فيظن الظان ان الجمع بينهما
خطأ فيقيس ليتبين ان اختلافهما في تلك الجهات لا يمنع اشتراكهما في العلة الجامعة
واتفاقهما في الحكم وروى القاضي عبد الله الدواري عن قاضي القضاة والشيخ ابي عبد الله
البصري القول بصحته قياس فرع على فرع اخر بعلة غير علة الفرع الاول الى قيس بها على الاصل
احتج الجمهور بانه يمنع الحاق فرع بفرع **والا لانتفت الفائدة ان اتحدت**
العلة الجامعة بين القياسين اللذين احدهما لاثبات المطلوب والاخر لاثبات اصله
وفسد القياس ان تعددت اما الاول فلان ذكر الوسط اعني ما هو اصل في قياس وفرع
في اخر ضائع لامكان طرحه من الوسط وقياس المطلوب على اصل ما جعل اصلا له مثاله
قياس الشافعي السفرجل على التفاح في الربوية بجامع الطعم فيمنع ربوية التفاح فيلحقه
بالبر بالطعم ايضا فانه حينئذ يضيع ذكر التفاح لامكان الحاق السفرجل بالبر من دونه
واما الثاني فلان علة حكم الاصل المطلوب هي المعتبرة ولم يوجد في الفرع المطلوب والموجود
فيه علة غير معتبرة ولا مساواة بين الفرع المطلق واصله في العلة المعتبرة ولا انما
مساواة في غيرها ولا تعديه كما لو قيس الجذام على الرتق في فسخ النكاح به بجامع
كونهما عيبا يفسخ به البيع فيمنع ان النكاح يفسخ بالرتق فيثبت بقياسه على الجب
بجامع فوات الاستمتاع ففوات الاستمتاع هو الذي يثبت لاجله الحكم في الربوبية وهو غير
موجود في الجذام والوصف الثابت في الجذام لم يثبت اعتباره **واجيب** بمنع لزوم
المساواة في العلة بل يجوز ان يثبت الحكم في الاصل بعلة وفي الفرع باخرى كما يجوز ان
يعلم ثبوته في الفرع بدليل هو القياس وفي الاصل بدليل اخر هو نص او اجماع
ورد بالفرق بين العلة والدليل بانه يلزم من عدم المساواة في العلة امتناع

التعديه واتفقا القياس بخلاف اختلاف الدليل ولقائل ان يحتجوا بانه لا مانع من
اعتبار الشارع للوصفين في حكم واحد لجواز تعدد العلل كما يجي ان شاء الله تعالى
ووجود احدهما في محل النص غير مانع من اعتبار الاخر فيفيد كل من الاصل والفرع
المطلقين بوصف ويجمع الوصفان فيما هو اصل وفرع باعتبارين وها هنا فرعان نذكرهما
اصحابنا **الاول** قال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد قال يحيى الهادي
وفي جنين البهيمة اذا القته ميتا نصف عشر قيمته قاسه على جنين الامة كما قاس جنين
الامة على جنين الحرة بعلة انه جنين اسقطته الجناية وفي التجريد عن الهادي والامام يحيى
وفي جنين الدابة نصف عشر قيمته ان خرج ميتا كجنين الامة وفيه عن القسمة وفي
جنين الامة نصف عشر قيمته كالحر فقاس جنين الدابة على جنين الامة وجنين الامة
على جنين الحرة **الثاني** قاس بعض اصحابنا موضحة راس الرجل الخطا على الغرة وانها
تحملها العاقلة ثم قاسوا موضحة العبد ونحوها على موضحة الحر في ذلك الحكم قالوا لانه
شبيه بالحر فقيمته ولو قلت كالديه واطرافه كاطراف الحر فتحمل العاقلة ما كان نصف
عشر قيمته فالكلام في هذين الفرعين كما رواه ابو طالب وغيره عن ابي عبد الله البصري
من ان القياس انما هو لدفع ما توهم فارق بين الفرعين **وقد تقدم** ومنها **ان لا يكون**
معدولا به عن سننه اي عن سنن القياس وطريقه والمعنى انه يشترط ان يتعدى مثل
علة حكم الاصل في اصل اخر غير محله فاذا علم انتفاء ذلك كان معدولا به عن سنن القياس
والثابت للتعديه اي جعل عادلا ومجاوزا عنه فلم يستو على منهاج القياس ولا يقاس عليه **كما**
لا يعقل معناه وهو قسمان قسم اخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة روى ابو داود
والنسائي باسناد صحيح ان رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم جعل شهادة خزيمة
كشهادة رجلين ولا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان اعلى منه رتبة في المعنى المناسب
له لكمال التدين والصدق لما علم ضرورة من تقرر القاعدة الشرعية على خلاف ذلك وخروج
هذا الفرد كالمستثنى منها وقسم لم يخرج عن قاعدة كمقادير العبادات والحدود والكفارات
وغيرها ومثل **ما لا نظير له** فانه لا يقاس عليه وهو ايضا قسمان قسم له معنى ظاهر كترخيص
المسافر لما فيه من المشقة المناسبة للترخيص لكنها لم تعتبر في غيره كالحداد في القيظ
في قطر حار وقسم ليس له معنى ظاهر كضرب الديه على العاقلة ولا جناية لهم وكالقسامة
وهي عندنا تحليف المدعى عليه مع ما تحمله العاقلة بشروط مذكورة في الفروع خمسين
يمينا كما رواه عبد الرزاق وابن ابي شيبة والبيهقي في السنن عن الشعبي ان قتيلا
وجد بين وادعة وشاكر فامرهم عمر ان يقيسوا ما بينهما فوجدوه الى وادعة اقرب
فحلفهم عمر خمسين يمينا كل رجل ما قتلت ولا علمت قاتلا ثم غرمهم الديه فقالوا يا امير
المؤمنين لا ايماننا دفعت عن اموالنا ولا اموالنا دفعت عن ايماننا فقال عمر كذلك
الحق ذكره الاسيوطي في جمع الجوامع فانها شرعت للتغليظ في حقن الدماء لامكان القتل

حقيقة ووقع لا نظير لها او انتفاء النظير وهو القياس المعدول به عن سنن القياس وله معنى يعقل وله نظير وهو الذي يكون حكم اصله ثابتا بنص وارد اخلاف القياس الاصول اي مستثنى من القواعد العامة مع كون المعنى فيه ظاهرا معقولا كرخصة العرايا فانها جاءت على خلاف قاعدة الربويات واقتطعت عنها لحاجة الفقراء كما جاء في حديث زيد بن ثابت انهم لما شكوا الى النبي عليه الصلوة والسلام ذلك رخص لهم في العرايا في الرطب **فالمختار فيه الجواز** وفاقا للسيد ابي طالب والجمهور وذلك **كغيره** من سائر الاصول لانه انما جاز القياس عليها لكونها طريقا شرعيه واحبه الاتباع معروفه الوجوه التي لاجلها ثبت احكامها وقد شاركها هذا الاصل في ذلك فيجب ان يشاركها في جواز القياس عليه **ولانه لو امتنع** القياس عليه **لامتنع** القياس **على مخصص الكتاب** يعني على ما ثبت مخصص لعموم الكتاب والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا وجه لامتناعه الا كونه قياسا على اصل مخالف للعموم واما بطلان اللازم فللاتفاق على ان عموم الكتاب لا يمنع من القياس على مخصصه وان كان خبر واحد فبالاولى ان لا يمنع قياس العموم من القياس على اصل مخالفه لقوة عموم الكتاب وذهب السيد المؤيد بالله الى منع القياس على ذلك بكل حال قياسا للقياس لا صول على الاصول انفسها في المنع لا يستقيم قياس مخالف لها وذهب الشيخ ابو عبد الله الى منع القياس المذكور وحكاه عن الشيخ ابي الحسن الكرخي وهو مروي عن السيد المؤيد بالله انه لا يصح القياس عليه الا ان يرد معللا او يقوم دليل قاطع على تعليله من اجماع او غيره او يكون له قياس اصل اخر يصح ان يقاس عليه قال والذي لا يجوز القياس عليه مثل الخبر الوارد في الاكل ناسيا في نهار شهر رمضان انه لا قضاء عليه فانه لا يجوز قياس الصلوة عليه وكخبر الوضوء بنبيذ التمر وخبر الوضوء من القهقهة في الصلوة فلا يقاس عليه على الاول الخل ولا على الثاني سائر المفسدات من الافعال والاقوال وما يجوز القياس عليه لوروده معللا فمثاله الخبر الوارد في جواز الوضوء بسؤر الهرة لانه معلل بقوله انها من الطوافين عليكم والطوافات فيقاس عليه ما يسكن البيوت بنفسه كالفارة والاوزاغ وسباع الطير وما جرى مجراها ونحوه ما تقدم في الاحتجاج لمذهب المؤيد بالله الا انه يرد ما ثبت تعليله بنص او اجماع مع ورود التعبد بالقياس بين له النص والاجماع على كل حكم يحصل فيه مثل تلك العلة **وجواب** متمسك المذهبين ان قياس قياس الاصول على الاصول انما يرد لو لم يقس المخالف على اصل قد ثبت بالنص اما على الثابت بالنص كما هو الفرض فلا لمصيره بالنص من جملة الاصول وغايته ما يلزم انه استعمل القياس فيما يمنع منه بعض قياس الاصول ويجوز بعض وذلك جائز وخارج عن النزاع **ولما فرغ** من بيان ما ذكره الاصل اخذ في شروط الفرع وقدمها على شروط العلة لما سبق فقال

مسئله ومن شروط الفرع مشاركة الاصل في عين العلة او

جنسها يعني يجب ان يشارك الفرع الاصل ويساويه اما في عين العلة كالشدة المطربة في تحريم شرب النبيذ المشتركة بينه وبين الخمر واما في جنسها كالجناية في وجوب قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وانما اشترطت المشاركة في ذلك لان القياس انما هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة علة الاصل فاذا لم يكن علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها ولا خصوصها لم يكن علة الاصل في الفرع فلا يتعدى حكم الاصل اليه **ومنها مماثلة حكمه لحكم الاصل كذلك** فيجب ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل في عين الحكم او جنسه والمراد بالعينية المماثلة في تمام الحقيقة وان اختلفا قوة وضعفا اما العين فكما قيس القصاص في القتل بالمثقل عليه في القتل بالمحدد فحكم الفرع بعينه حكم الاصل وهو وجوب القصاص واما الجنس فكما قيس اثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على اثبات الولاية عليها في مالها فان الولاية النكاح من جنس الولاية المال لا انها سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين وانما اشترط ذلك لان الاحكام انما شرعت لما يقضي الله من مصالح العباد فاذا كان حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل علمنا ان ما يحصل به من المصلحة مثل ما يحصل من حكم الاصل المماثل الوسيلة فوجب اثباته واما اذا اختلف الحكم لم يصح مثاله الحاق الشافعي الذمي بالمسلم في ان الظهار يوجب الحرمة في حقه فان الحرمة في الاصل مقيدة بان يغشاها الكفارة وفي الفرع مطلقة لان الذمي ليس من اهل الكفارة التي فيها معنى العبادة فاختلف الحكمان **ومنها عدم النص على حكم الفرع** **لمخالف** للقياس وذلك **للسقوط** يعني سقوط القياس لانه لا يقوى على معارضة النص واما النص الموافق للقياس فالاشبه جوازه وهو اختيار مشايخ سمرقند والامام الرازي وصرح به الدواري والفصول لجواز تعدد الادلة فان الشرع قد ورد بايات واحاديث وملا السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول معا **ومنها عدم تقدم حكمه** اي حكم الفرع **لحكم اصله** مثاله الوضوء شرط للصلوة فيجب فيه النية كالتيمم وشرعية التيمم متاخرة عن شرعية الوضوء وذلك لان ثبوت حكم الاصل كوجوب النية في التيمم مقارن لعلته التي هي كونها شرطا في الصلوة فاذا تقدم حكم الفرع كوجوب النية في الوضوء على حكم الاصل لزم تقدمه على علته المقارنة لحكم الاصل فلا يصح ان يكون معرفة ثبوت حكم الفرع ماخوذة من حكم الاصل **الا** انه يجوز ذكر مثل ذلك **للالزام** للخصم فيقال للحنفي مثلا يجب ان تقول بوجوب النية في الوضوء لكونه شرطا للصلوة لانك تقول بوجوب النية بالتيمم لتلك العلة **وفي** اشتراط **عدم مخالفته** الفرع **لمنع الاختلاف** للقياس لان **للاصل تخفيفا او تغليظا** بان لا يكون احدهما مبنيا على التغليظ كالوضوء على الغسل والاخر مبنيا على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين قولان احدهما **الاشتراط** لان ذلك يمنع موافقة الفرع للاصل تخفيفا وتغليظا **لمنع الاختلاف** للقياس لان اختلاف الفرع

والاصل خفيفا او تغليظا امارة فاصلة بينهما فلا قياس اذ مبناه على اعتبار المشابهة
وهي مع ذلك الاختلاف منتفية وليس الجمع للجامع اولى من الفرق للفارق وهذا
مذهب جماعة منهم الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام ونفيها عدمه
اي عدم الاشتراط لذلك وقوله مطلقا راجع الى المذهبين يعني سواء كانت العلة
شبهية او غير شبهية وعدم الاشتراط لعموم الدليل الدال على كون القياس
حجة فمتى حصلت العلة في الفرع ثبت حكمها كما في الاصل وجب ان يقضى بالتسوية
بينهما في الحكم والاختلاف في غير ذلك لا يضر وهذا مذهب الشيخ الحسن الرصاص
وعزاه في الفصول الى ائمتنا والجمهور وثالثها عدم الاشتراط لذلك مع بيان
العلة او مناسبتها يعني ان العلة ان كانت مناسبة او موثرة في الحكم بحيث
يرجح الجمع بها على الفرق بذلك الاختلاف صح القياس والا يكن كذلك بل كانت
شبهية فيشترط عدم الاختلاف تخفيفا او تغليظا عند الغزالي وعبد الله بن زيد
لضعف العلة الشبهية او يكون محل اجتهاد عند الشيخ احمد الرصاص للتعارض
بين علتي الجمع والفرق فما قوي في نظر المجتهد منهما عمل به مثال ذلك ان يقال
في مسح الراس في الوضوء مسح فلا يسن فيه التثليث كالتيمم ومسح الخفين او يقال مسح
على الخفين او تيمم فيسن فيه التثليث كمسح الراس فللمعترض ان يقول ان اختلاف
الاصل والفرع تغليظا او تخفيفا يقضي باختلافهما في الحكم وان كانت العلة الجامعة
تقضي بالاتفاق فيه فيقع التعارض حتى يتبين الرجحان واعلم انه قد شرط قوم
شروطا غير ما تقدم والجمهور على انها لا تشترط وذكرها مصنفه فقال لا يثبت
حكمه جملة يعني انه لا يشترط ان يثبت حكم الفرع بالنص على جهة الاجمال خلافا
لابي هاشم فانه كان يذهب الى وجوب ثبوت النصوص لها جملة والقياس انما
هو للكشف عن مواضعها وانواع تفاصيلها قال ومثال ذلك انه لو لم يثبت
بالنص ان الاخ وارث لما صح ان يحكم من طريق القياس بانه يرث مع الجد وكذلك
القول في سائر الفروع واما اثبات فرع لم يتناول حكمه نص على سبيل الجملة فانه
لا يصح واحتج بان الصحابة لم يستعمل القياس الا في فروع هذه سبيلها الا
ترى الى قياسهم حد الخمر على حد القذف في تعيين عدد الجلد لورود النص على
حد الشارب على جهة الاجمال ولم يثبت عنهم اثبات حكم من طريق القياس
لفرع لا ذكر له في النصوص رأسا ولا يشترط ايضا علم العلة فيه اي في الفرع بل يصح
القياس مع ظن وجودها فيه ولا يشترط ايضا عدم مخالفة حكم الفرع لمذهب
صحابي فيجوز القياس وان ادى الى مخالفة مذهب احد من الصحابة وخولف كل
من الطرفين نظرا الى ان العلة التي لا يعلم وجودها في الفرع تصير الى كثرة المقدمات
ودعا تضعف الظن لذلك او تضمحل والى ان الظاهر استناد الصحابة الى النصوص

بما لفه من اشهم شبهه مخالفة النصوص والكل فاسد لعموم الدليل
الدال على وجوب اتباع القياس ما لم يخالف النص وبعمل علي عليه السلام والصحابة
رضي الله عنهم فانهم قاسوا انت علي حرام تارة على اليمين كما روى عن ابي بكر
وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت فيكون ايلاء ان كملت شروطه
وتارة على الطلاق ان نواه اما الرجعي كما روى عن عمر واما البائن كما روى عن زيد
واما الثلاث كما روى عن علي عليه السلام فوجب التحريم وتارة على الظهار كما
روى عن عثمان فيجب كفارته ولم يوجد نص في الفرع جملة بل كانت واقعة متجددة
ولا علمت العلة الجامعة بل اكتفى كل بظنه لان الظن غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل
والمعلوم من حال الصحابة انهم لم يخوضوا في الاقيسة خوض القاطعين وقد خالف
فيها كل منهم مذهب الاخر فبطلت تلك الاشتراطات ولما تقضى ما اراده من
ذكر شروط الفرع شرع في شروط العلة فقال مسألة ومن شروط
العلة شرعيتها فيجب ان تكون شرعية بمعنى ان المنوط بها حكم شرعي وهي
باعثة عليه او معرفة له على اختلاف الرأيين لا عقلية موجبة لمعلولها فان للبحث
عن العلل العقلية فنا اخر ومنها استلزام شمول دليلها حكم الفرع فيجب ان لا يكون
الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه للاستغنا
حينئذ عن القياس بذلك الدليل اما ما له في العموم فحديث مسلم الطعام بالطعام
مثلا بمثل فانه دال على علية الطعم ولا حاجة في اثبات ربوية الذرة مثلا الى قياسها
على البر بجامع الطعم للاستغنا عنه بالحديث ومثاله في الخصوص حديث من
قاء او رعف فليتوضأ فانه دال على علية الخارج النجس في نقض الوضوء فلا يقاس
على الامرين المذكورين ولا مشترك بينهما سوى الخارج النجس ولا حاجة
للحنفي الى قياس القي او الرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع
الخارج النجس للاستغنا عنه بخصوص الحديث والعدول عنه الى اثبات
الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا
فائدة ورجوع عن القياس الى النص ولا يكون ذلك الا الفائدة بنفسه كان
يكون النص مختصا او المستدل او المعترض لا يراه حجة الا في اقل الجمع وقد
يعسر ادراج الفرع فيه فيثبت به العلة في الجملة ثم يعمم به الحكم في جميع
موارد وجودها وكان يكون دلالته على العلة اظهر من دلالته على العموم
كما يقال حرمت الربو في الطعام للطعم وان العلة في غاية الوضوح والعموم
في المفرد المعرف محل خلاف ظاهر وقد سبق لهذا زيادة تحقيق ومن شروط
العلة كونها وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه لتكون ضابطا لحكمه بشرعية الحكم
لا حكمة مجردة عن الضابط وذلك اما لخفائها كالرضى في التجارة فسقط تصحيح

العموم لكونها ظاهرة منضبطة او لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى
وتختلف بالاحوال والاشخاص اختلافا كثيرا وليس كل مرتبة مناطا ولا يمكن تعيين
مرتبة منها اذ لا طريق الى تمييزها لذاتها وضبطها في نفسها فنيطت بالسفر اللهم الا
ان توجد حكمة مجردة عن المظنة تكون ظاهرة منضبطة بنفسها بحيث يمكن
اعتبارها ومعرفتها فيجوز اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح لقصدها اصالة اذ نعلم
قطعا انها هي المقصودة للشارع واما المجردة اعتبرت المظنة لمانع خفائها واضطرابها
فاذا زال المانع من اعتبارها جاز قطعا وقيل لا يجوز تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن
الضابط مطلقا لوجهين احدهما انه لو جاز لوقع من الشارع للقطع بانها اذا وجدت
الحكمة التي هي المقصود الاصلي المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع الحكم
بها لا بمظنتها التي ربما يوهم الربط بها انها المقصودة لكنه لم يقع الربط بها انها المقصودة
لكنه لم يقع الربط بها مع انتفاء الموانع بحكم الاستقراء وثانيهما انه لو جاز لما اعتبرت
في نظر الشارع المظنة بدونها ولذلك عند تحقق خلوها من الحكمة اذ لا عبرة بمظنة
الشيء وهو ما يظن ثبوته فيها في معارضة المئنة وهي محل تحقق الثبوت لكنه اعتبر
المظان بدون الحكمة حيث ناط الترخص بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر
الملك المترفه ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقة كما في الحدادين والملاحين
في القيظ في القطر الحار فدل على ان المعتبر وجودا وعدما هو المظنة دون الحكمة
قلنا في الجواب عنهما لا نسلم الشرطيتين اما شرطية الوجه الاول فلان الجواز اعم
من الوقوع ولا يستلزم الاعم الاخص بيان ذلك ان وقوع اعتبار الشارع للحكمة
الظاهرة المنضبطة بنفسها فرع وجودها وفرض الوجود لا يستلزم الوجود فلذا كان
الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة ولو سلم فلا نسلم الاستثنائية فانه قد وقع
ربط الاحكام بالحكم انفسها كالخمسة الضرورية فانها حكم وقد نيطت بها احكام
كوجوب الجهاد وتحريم قتل النفس وتناول المسكر والزنا والغصب اما الشرطية
في الوجه الثاني فلانها لا تستلزم المظنة المئنة لا وجودا الا ان مظنة الشيء لا يجب
اطرادها معنا اذا وجدت وجدت الحكمة ولا انتفاء لانها ايضا لا يجب انعكاسها
معنا اذا انتفت انتفت الحكمة كما في ان يسافر عن قرب فحينئذ اعتبرت المظنة
لم يرد سفر الملوك ولا حضر الملاحين فبطلت الملازمة واعلم ان في التعليل بالحكمة
ثلاثة اقوال اولها الجواز مطلقا لانها المقصود في التعليل وهو اختيار الامام الرازي
واتباعه والثاني المنع مطلقا ونقله الامدي وغيره عن الاكثرين والثالث
التفصيل المذكور وهو اختيار ابن الحاجب والهندي والبرماوي وغيرهم
ومن شروط العلة ان لا تكون المتعدية المحل او جزءه والمتعدية هي التي تتجاوز
الاصل فتوجد في غيره فيشترط فيها الا تكون عين محل حكم الاصل ولا جزءه والمراد

به الجزء الخارجي الذي يتركب المحل منه ومن غيره بحيث يكون كلا منهما مقدما
عليه في الوجود ولا يحمل عليه لا الجزء العقلي الذي يصح حمله على ما تركب منه ومن غيره
فانه لا يسمى عند المتكلمين جزءا وانما اشترط ذلك في العلة المتعدية لتمكن الالحاق
ومحل حكم الاصل وجزؤه لا يتصور تعديهما فيتعذر الالحاق حينئذ لا القاصرة ان
جوز التعليل بها فانه لا يشترط فيها ذلك فيجوز ان تكون المحل او جزءا خاصا بالمحل
مثال التعليل بالمحل قولك الذهب ربوي لكونه ذهبا والتعليل بجزء المحل كقولك البر ربوي
لجنس لدخول الحكم الاقتيات فيه وقد تكون القاصرة وصفا ملازما كالنقدية في الذهب
والفضة ومركبا من داخل وخارج ومن ملازم وغير ملازم وامثلتها لا تخفى ثم ان
الكل اتفقوا على ان تعدية العلة شرط في صحة القياس واختلفوا في صحة العلة القاصرة
وهي عند الاكثرين كالامام يحيى والشيخ الحسن والشافعي واصحابه ومالك واحمد
بن حنبل والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وابن الملاحمي
والجويني والرازي والامدي واكثر الفقهاء والمتكلمين صحيحة مطلقا يعني سواء
كانت ثابتة بالنص او الاجماع او بغيرهما من مسالك العلة وذلك للظن بكون الحكم
لاجلها يعني ان الظن حاصل بان الحكم لاجل تلك العلة القاصرة على معنى كونها باعثة
عليه وذلك لثبوت الحكم على وفقها مع كونها مناسبة له والثبوت موجب للظن
فاذا حصل الظن صحت القاصرة لان معنى صحة التعليل بعلة ما حصول الظن بان الحكم
لاجلها بدليل صحة القاصرة المنصوص عليها وان لم يفد النص الا الظن وقيل تصح
ان ثبتت بنص او اجماع لا بغيرهما من المسالك وهو مذهب ابي حنيفة وابي طالب
والمنصور بالله والكرخي وابي عبد الله البصري قالوا لعدم الفائدة في القاصرة
لانحصار فائدتها في اثبات الحكم بها وهو لا يصح في الاصل لثبوته فيه بغيرها من نص
او اجماع ولا فرع يثبت بها الحكم فيه لقصورها فلو كانت صحيحة لكانت مفيدة
لان اثبات ما لا يفيد لا يصح عقلا ولا شرعا واجيب عما تمسكوا به اما اولا فانه
قد نقض بالثابتة بهما يعني ان ما ذكروه من الاحتجاج منقوض بالقاصرة الثابتة
بنص او اجماع لجري احتجاجهم بعينه فيها مع الاتفاق على جوازها فلو صح ما قالوه
لكان النص عليها عبثا والاجماع عليها خطأ واما ثانيا فانه قد منع عدمها يعني لا
نسلم عدم الفائدة في العلة القاصرة وانحصارها في اثبات الحكم بها فان لها فوائد اخر
منها معرفة الباعث المناسب وان الحكم اذا عرف كذلك كان اقرب الى القبول
من التعبد المحض ومنها افادة دفع ما عسى يتوهم من الحاق فرع بذلك الاصل لشبهه
تردد لولا اشارة تلك العلة القاصرة ومنها انه اذا تقرر وصف اخر متعد وقد علمت
قاصرة امتنع الالحاق حتى يقوم دليل على انه ارجح منها بخلاف ما لو لم تعرف المتعدي
فانه لا يفتقر الالحاق به الى دليل الترجيح ولا تعرض لما سياتي في الترجيح من تقديم

المتعدية على القاصرة اذا تعارضا ولا مرجح لاحدهما لان ذلك مختلف فيه فمنهم من قدم
القاصرة وقيل بالوقف وحينئذ تظهر الفائدة ولانها اذا رجحت القاصرة بدليل يصيرها
راجحة على المتعدية او معادلة لها بطل الالحاق وظهرت الفائدة ومنها ان الحكم الظني
يزداد بها قوة فيصير انكد للظن بتقوي كل منهما بالاخر واعلم ان اكثر النقل على انه
ليس في القاصرة الا القولين المذكورين وان القاصرة الثابتة بالنص او الاجماع لا خلاف
في صحتها والذي في التحرير وصفوة الاحكام والفصول والعنوان والفائق والجوهرة ان فيها
ثلاثة اقوال الصحة على الاطلاق والفساد كذلك والثالث التفصيل ونسب الاطلاق الثاني
في الكتب المذكورة الى جمهور الحنفية وعزاه في التحرير ايضا الى الشيخ ابي الحسن الكرخي وقد
ذكره القاضي عبد الوهاب من الشافعية في ملخصه ونسبه الى اكثر فقهاء العراق وقال
البرماوي وقد اغرب في حكايته لهذا القول و من شروط العلة ان لا تتاخر عن حكم
الاصل وخالف في ذلك قوم من اهل العراق حكاه القاضي عبد الوهاب كما لو قيل فيما
اصابه عرق الكلب اصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع قياسه باللعاب
فقال لانه مستقذر لان استقذاره مرتب على ثبوت نجاسته والا يشترط عدم تاخرها
ثبت حكم الاصل بدون باعث عليه وانه محال وهذا مبني على ان المراد بالعلة الباعث
اما اذا اريد كونها امارة معرفة للحكم لا باعثة عليه وكذلك قيل انه يصح الاول فلا
يتحقق تاخرها فان الحادث يعرف القديم فان قيل يلزم تعريف المعرف فان
المفروض معرفة الحكم قبل علته قلنا تعدد المعرفات جائز وليس معنى المعرف
الذي يحصل منه التعريف بالفعل بل ما من شانه التعريف واما ما قيل من انها تكون
معرفة لحكم الفرع فليس بشيء لان التعبير انها علة لحكم الاصل بمعنى الامارة عليه
ومن شروطها ان لا تعود عليه اي على الاصل بالابطال اي لا يلزم من التعليل بها
بطلان الحكم المعلل بها فان كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك
الحكم فهو باطل والا احتج النعمان بان ذلك ان الحكم اصل العلة المستنبطة
وبطلان الاصل مستلزم بطلان الفرع فصحته مستلزمة لبطلانه فلو صح لصح ونظيره تعليل
النعمان ما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم في اربعين شاة شاة علة الحنفية
بسد خلة المسكين فجوزوا اخراج قيمتها فعاد على اصله وهو ايجاب الشاة بالبطلان
لانه يلزم منه ان لا تجب الشاة عينا ومن شروط العلة ان لا تخالف نصا ولا اجماعا
يعني انه يشترط في العلة ان لا يكون ما يثبت بها في الفرع حكما مخالفا للنص او الاجماع
لان القياس لا يقاومهما مثال مخالفة النص ان يقول الحنفي المرأة مالكة
لبضعها فيصح نكاحها بغير اذن وليها قياسا على ما لو باعت سلعتها فيقال له هذه علة
مخالفة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ايما امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل ومثال مخالفة الاجماع ان يقال مسافر فلا تجب عليه الصلاة قياسا على صومه

فقال هذه العلة اثبتت في الفرع حكما مخالفا للاجماع على وجوب الصلاة في السفر وكان
تعليل حكم بالسهولة فيقاس عليه ان الملك لا يكون له الكفارة بالاعتاق لسهولته عليه
بل يتعين عليه الصوم وهو يصلح مثالا للامرين لمخالفته الكتاب والسنة والاجماع
وفي [illegible] وفي اشتراط عدم تضمن العلة المستنبطة خاصة زيادة على النص
اي حكما في الاصل غير ما اثبته النص مطلقا يعني سواء كانت منافية او غير منافية كما
اجازه ابن الحاجب او اذا كانت منافية كما اجازه الامدي خلاف مبناه على الخلاف
في النسخ بالقياس وبالزيادة شروع في نوع اخر من شروط علة حكم الاصل مختلف فيه
واعتبر ذلك فيما يجي بعده من المسائل فانه لم يصرح بالشرط في اكثرها وان كان في
معرض اثبات الشروط وانما عبر فيها بهذا الاسلوب لما فيها من الخلاف والاولى من جملة
الشروط اذا عرفت ذلك فاعلم ان ابن الحاجب والهندي ومن وافقهما ذهبوا الى
انه يشترط في العلة المستنبطة ان لا تتضمن زيادة على حكم الاصل لانها انما تعلم منه
فلو اثبت بها حكم في الاصل كان دورا بخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص وهذا
انما يتجه بناء على ان الزيادة على النص نسخ على الاطلاق كما ذهب اليه الحنفية وعلى ان
القياس لا يكون ناسخا وما ذكروه من لزوم الدور غير لازم لمغايرة الحكم المستنبط
منه لما ثبت بها وان الامدي والبرماوي وابن السبكي وغيرهم ذهبوا الى انه يشترط
فيها ان لا تتضمن زيادة منافية للحكم المستنبطة هي منه لان الزيادة المنافية تكون
ناسخة لحكم الاصل على المختار كما تقدم فيسقط العلة حينئذ من وجهين احدهما
النسخ بالقياس والثاني العود على الاصل بالابطال مسئلة اتفقوا على جواز
تعليل الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم
نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالحجر واما عكسه
وهو تعليل الحكم ثبوتا والمراد بكونها عدمية ان يكون العدم مخصصا بامر
يضاف هو اليه واما العدم المطلق فلا كلام في انه لا يعلل به لعدم اختصاصه بمحل
وحكم واستواء نسبته الى الكل وذلك لعدم تعليل الضرب بانتفاء الامتثال مع ان
الضرب ثبوتي وانتفاء الامتثال عدمي قالوا التعليل هناك بالكف عن الامتثال
وهو امر ثبوتي محسوس اجيب بان الكف ممنوع لما ادرناه من التعليل بالعدمي
فانا نقطع بان عدم الامتثال عدمي والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية
واقع وعدم التعبير عنها بالعبارات العدمية مجرد دعوى قلنا ايضا وقوع
العدم جزءا من العلة كما يجي ان شاء الله تعالى ومنع كونها عدمية في الحكم الثبوتي
وهو مذهب الامدي وابن الحاجب واتباعهما وذلك لانها اما وصف مناسب
او مظنة لان الكلام في العلة بمعنى الباعث على الحكم فهي اما نفس الباعث وهو المناسب
او امر مشتمل عليه وهو المظنة ولا تكون العلة الباعثة غيرهما والكل باطل لان

العدم ان كان عدم مقيد بامر فلا نزاع فيه وان كان مقيدا بامر وسمي عدما مضافا
فاما ان يكون فيه منشا مصلحة اولا والثاني اما ان يكون منشا مفسدة اولا فهذه
ثلثة اقسام ويمتنع ان يكون عدم ذلك الامر في شي منها مناسبا او مظنة مناسب وقد
فصلها بقوله لان قيده اما منشا مصلحة فظاهر او مفسدة فمانع والا فوجوده
كعدمه توجيه الاول ان ذلك الامر المضاف اليه العدم ان كان منشا مصلحة في
ذلك الحكم فظاهر بطلان كون عدمه مناسبا او مظنة له لان عدمه يستلزم
فوات تلك المصلحة ولا شي من المناسب ومظنته كذلك ولا يجوز ان يكون العدم
منشا المصلحة ارجح لاستلزام كون الوجود منشا مفسدة لان ترك المصلحة الراجحة
مفسدة وهو خلاف المفروض وتوجيه الثاني وهو ما يكون وجود ذلك الامر المقيد
به العدم منشا مفسدة في ذلك الحكم اما لذاته او لمنافاته المناسب ان ذلك الامر
يكون حينئذ ما نعا من الحكم لانا نعني بالمانع عن الحكم الا ما يكون وجوده
منشا مفسدة وعدمه عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد معه من مقتض كما في
اعطاء لعلمه ولفقره وسافر للعلم او للتجارة ولو علل شي منها بعدم المانع لعد عبثا
مستقبحا عند العقلاء هذا فيما كان منشا مفسدة لذاته واما ما كان وجوده منشا
مفسدة لمنافاته المناسب بمعنى انه يستلزم وجوده عدم المناسب ولا بد ان يستلزم
عدمه وجود المناسب ليحصل به الحكمة فلا يصلح مناسبا ولا مظنة اما المناسب
فلانه خلاف المفروض واما المظنة فلان المناسب اللازم ان كان ظاهرا اعني
عن المظنة بنفسه لانها انما تعتبر اذا لم يكن المناسب ظاهرا وان كان خفيا
فمقابله خفي لاستحالة كون احد المتقابلين جليا دون الاخر وحينئذ يكون عدم
الخفي خفيا لان الاعدام انما تعرف بملكاتها والخفي لا يصلح مظنة للخفي لوجوب ظهور
المظنة وانضباطها كالسفر للمشقة وتوجيه الثالث وهو ما لم يكن وجود ذلك
الامر المقيد به العدم منشا مصلحة ولا مفسدة ان وجوده يكون كعدمه بالنسبة
الى ذلك الحكم لان المناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه ولا خصوصية
لواحد من الوجود والعدم في تحصيل الحكمة لذاته او لكونه متضمنا لها فلا
يكون العدم خاصة مناسبا او مظنة فلا يكون علة وهو المطلوب ووضح
ذلك بمثال وهو انه اذا قيل في المرتد يقتل لعدم اسلامه فذلك اما لان في قتله
مع الاسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها او فيه مفسدة لذاته بمعنى
ان الاسلام مانع فما المقتضي لقتله او لمنافاته مناسب القتل وهو الكفر مثلا
فوجود الاسلام يستلزم عدم الكفر فالكفر ان كان ظاهرا منضبطا كان هو العلة لا عدم الاسلام
وان كان خفيا فالاسلام كذلك فعدمه كذلك فلا يصلح للعلية وان لم يكن
قتله مع الاسلام منشا مصلحة ولا مفسدة ولا منافيا للمناسب بنا على ان الكفر

لا يقال فاما ان يكون فيه منشا مصلحة او مفسدة او لا انما كان ... في ذلك الحكم ...

مناسب للقتل بل امر اخر لا ينافيه الاسلام كان وجود الاسلام وعدمه سوا بالنسبة
الى ذلك الحكم ولا يكون عدم الاسلام علة والا لما كان وجوده وعدمه سوا
بالنسبة الى ذلك الحكم بل كان عدمه اولى بالنسبة اليه قلنا دليلكم هذا
لو كان بجميع مقدماته صحيحا للزم ان ينفي العلة العدمية مطلقا نعم ولو كانت
في حكم عدمي لجريانه فيها وانتم لا تقولون به بل لا نسلم استقلاله عدم ما هو منشا
او عدم ما لم يكن ايهما اي مصلحة في ذلك الحكم او مفسدة للعلية اما الاول فالجواب
ان يشتمل على مصلحة اما لانه نفس المناسب وقولك عدم المانع ليس علة ان اردت
في الجملة فمسلم وان اردت الكلية فممنوع فان الاسلام في المثال منشا مفسدة
وعدمه مناسب لان يتعلق به ايجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذي هو
الزام الاسلام واما لانه مظنة لمناسب وهو الالزام المذكور وهكذا الكلام
فيما اذا جعل المضاف اليه العدم منافيا للمناسب لجواز ان يكون ذلك العدم بعينه
نفس المناسب قولك اما المناسب فلانه خلاف المفروض انما يستقيم مع القول بوجوب
اتحاد العلة فيجوز ان يكون الاسلام منافيا للمناسب هو الكفر وعدمه نفس
المناسب بان يتعلق به ايجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذي هو الزام
الاسلام وان يكون بعينه مظنة للمناسب وظهور المناسب كالكفر في المثال
لا ينافي ان يكون عدم المنافي له مظنة لمناسب اخر كالزام الاسلام وغايته اجتماع
العلتين وان يكون عدم المنافي للشي مظنة لذلك الشي ووجوب استوا المتقابلين
في الجلا والخفا مخصوص بتقابل التضايف لا مطلقا فيجوز ان يكون احد المتقابلين
جليا دون الاخر فيكون عدم الجلي مظنة للخفي واما الثاني وهو منع
استقلاله عدم ما لم يكن منشا المصلحة ولا المفسدة للعلية فالجواز ان يكون
هناك امر اخر هو المناسب ويكون ذلك العدم المضاف مظنة له ولا يلزم ما ذكرتم
من ان وجود ذلك الامر المضاف اليه كعدمه في تحصيل المصلحة فان ترتب القتل على
عدم الاسلام يستلزم المصلحة التي هي الزام الاسلام وحصول القتل مع الاسلام
لا يستلزمها كما انه لا ينافيها ولهذا قال مالك بقتل المرتد وان رجع الى الاسلام
فلم يكن عدم الاسلام في تحصيل المصلحة التي هي الزام الاسلام كوجوده
واعلم ان من يشترط في العلة ان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي يشترط
فيها ان لا يكون العدم جزا منها لان ما جزوه عدم فهو عدم وكل ما ذكروه في
الاحتجاج على امتناع تعليل الوجود بالعدم المحض يأتي مثله في امتناع تعليل الوجود
بما جزوه عدم والجواب هو الجواب في المختار ان العدم يجوز ان
يكون جز علة ولو في حكم ثبوتي كالدوران فانه علة لمعرفة كون المدار
علة وهي وجودية والدوران مركب من وجودي وعدمي لانه عبارة عن الوجود

مع الوجود والعدم مع العدم وكالتحدي مع انتفاء المعارض فانه مع كونه مركبا
من الامرين علة لمعرفة كون المعجز معجزا وهو وجودي **ورد** بمنع كون العدم
في الصورتين جزءا من المعرِّف بل شرط **ودفع** بوضوح ان التحدي لا يستقل بتعريف
المعجز ولا الوجود مع الوجود فقط بتعريف كون المدار علة وهذا معنى قوله اذ لا
يستقل ما عداه بالتعريف والضمير في ماعداه للجزء العدمي **مسئلة** وقد اختلف
في اشتراط اطرادها وهو كلما وجدت العلة وجد الحكم وعدم الاطراد وهو ان يوجد
الوصف الذي يدعى انه علة في محل ما مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنه يسمى نقضا للعلة
وتخصيصا لها فمن الناس من مذهبه الاشتراط لاطرادها فيقدح فيها التخلف سواء
كانت منصوصة او مستنبطة وسواء كان المانع محققا او مقدرا كالخراسانيين
من الحنفية وبعض الشافعية وابي الحسين البصري ومنهم من مذهبه عدمه اي عدم
اشتراط اطرادها مطلقا يعني سواء كانت منصوصة او مستنبطة وسواء كان المانع
محققا او مقدرا فانه لا يقدح فيها التخلف وهم بعض الحنفية كالكرخي والجصاص
من العراقيين والقاضي ابي زيد الدبوسي من وراء النهر واليه ذهب مالك واحمد
وعامة المعتزلة ومنهم من قال بعدم اشتراط الاطراد في المنصوصة ولا يكون
التخلف قادحا فيها لا المستنبطة فيشترط فيكون التخلف قادحا فيها من غير فرق
بين العلم بوجدان المانع وفقدان الشرط وعدمه ومنهم من قال بعدم اشتراطه
في العكس فلا يجب الاطراد في المستنبطة ولا يكون التخلف قادحا فيها ويجب في
المنصوصة فيكون فيها قادحا ولو علم الوجدان والفقدان وهم طائفتان طائفة
جوزت التخلف في المستنبطة لمانع او عدم شرط ظاهرين معلومين في محل التخلف
وطائفة جوزته فيها مطلقا يعني سواء ظهر وجدان المانع وفقدان الشرط او لا
وذهب الآمدي وابن الحاجب الى عدم اشتراط اطرادها في المستنبطة والحال
ان وجود المانع وانتفاء الشرط يعلمان والا وجب فيها الاطراد وعدم اشتراطه
في المنصوصة سواء علما او لم يعلما ولكنهما يقدران وجوبا وذهب البيضاوي الى انه
ان وجد المانع او عدم الشرط لم يقدح التخلف سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة
والا كان قادحا فهذه سبعة اقوال **احتج** الاول وهو القائل بان النقض
يبطلها على الاطلاق بان الحكم لازم الصحة فلو صحت العلة مع التخلف للزم الحكم
في صورة التخلف لان من ضرورة العلية لزوم المعلول لعليته **قلنا** لا نسلم كونه
من لوازم العلة لانا لا نريد بها الا الباعثة لا الموجبة ولا يلزمها الحكم مطلقا
بل ان عدم المانع ووجد الشرط لان صحتها عبارة عن اقتضائها الحكم وهو
كونها باعثة عليه فاذا وجد مانع او عدم شرط كان ذلك غير محقق فينتفي
اللزوم وكونهما اجراها يرجع النزاع لفظيا هذا اشارة الى ما احتج به ابو

عطف على الوجود ۵

الحسين البصري **وجوابه** تقرير الاحتجاج ان التخلف انما يكون مع وجود مانع
او عدم شرط فيكون مقتضاهما وهو عدم المانع ووجود الشرط جزءين من العلة
الا ترى انه لو ثبت منع بيع الحديد بالحديد متفاضلا لكونه موزونا ثم علم
جواز بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا لكونه ابيض او غير اسود علم ان منع
بيع الحديد بالحديد متفاضلا انما كان لكونه موزونا مع انتفاء مانع البياض
او مع وجود شرط السواد فلا يكون كونه موزونا كل العلة بل شطرها وتقرير
الجواب ان يقال ان اردت العلة التي بمعنى الباعث فليس عدم المانع
ووجود الشرط منه في شيء وان اردت ما يثبت معه الحكم فانه يرجع النزاع لفظيا
لابتنائه على تفسير العلة وان فسرت بمعنى الباعث على الحكم جاز النقض وان فسرت
بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز وقوله والقياس على العقلية فاسد اشارة
الى شبهة اخرى وجوابها تقريرها ان العلة الشرعية تفسد بتخلف الحكم عنها ولا يصح
كالعلة العقلية بجامع العلية والدلالة على تعلق الحكم بهما وتقرير
الجواب ان هذا القياس فاسد لانا لا نسلم ان فساد العقلية عند تخلف الحكم عنها لما ذكره
من الجامع حتى يصح الحاق الشرعية بها بل انما كان لان العقلية علة بالذات فاستلزامها
لمعلولها استلزام ذاتي وما بالذات لا ينفك فلذا التخلف فيها على عدم العلية
وهذا غير متحقق في الشرعية لانها علة بوضع الشارع لها امارة على الحكم ولا ينافي
التخلف في بعض المحال **احتج** الثاني وهو القائل بان النقض لا يبطلها على الاطلاق
بقوله للجمع يعني بين دليلي الاعتبار والاهدار فيعمل بها في غير صورة النقض عملا
بالدليل الدال على عليتها وبالتخصيص في محله عملا بالدليل الدال عليه والجمع
بين الدليلين واجب والا بطل المخصَّص بالفتح لانها لو بطلت العلية بالتخلف
لبطل العام المخصَّص واللازم منتف بيان الملازمة ان التخلف ليس الا مخصصا
لدليل كون هذا الوصف علة وخصوصيته هذا المدلول وهو كون هذا الوصف
علة ملغاة قطعا فانتفى الفرق بينه وبين سائر المخصصات فلو لم يجر هذا لم
يجر شيء منها ويلزم ايضا ان تبطل العلل القاطعة فلو بطلت العلية بالتخلف لبطلت
العلل القاطعة وهي التي يحصل القطع بعليتها بطريق الاجماع والاتفاق في غير صورة
النقض بعد دلالة النص على عليتها عموما بطريق الظن كعلة القصاص وهو
القتل العمد العدوان للتخلف في الابوين وكعلة الجلد وهو الزنا للتخلف
في المحصن على رأي وعلة القطع وهي السرقة للتخلف في مال الولد والغريم
الى غير ذلك واللازم باطل بيان الملازمة ان المفروض منافاة التخلف للعلية
اذ لولاه فلا مانع من صحة المظنون به **احتج** الثالث وهو القائل بان النقض
لا يقدح في المنصوصة بل في المستنبطة بان صحة العلة المستنبطة

مع كونها منصوصة انما هو لتحقق المانع لان التخلف بلا مانع دليل قاطع على عدم
الاقتضاء وتحققه اى المانع انما هو لصحتها يعنى ان المانع انما يتحقق بعد صحة العلة
اذ لو لم تصح كان عدم الحكم لعدمها لا لما تصور مانعا فلا يكون مانعا فتتوقف
الصحة على المانع والمانع على الصحة ويلزم الدور قلنا المانع الاول وهو الذى
يتوقف عليه صحة العلة اتصافه بالمانعية اتصاف بالقوة وهى كونه بحيث اذا جامع
علة باعثة منعها مقتضاها سواء وجد الباعث ام لا و المانع الثانى وهو الذى
يتوقف على صحة العلة اتصافه بالمانعية اتصاف بالفعل يعنى ان كونه مانعا واقع
فى الخارج فلا دور وقوله و الانفكاك لمعارض اشارة الى شبهة اخرى وجوابها
تقريرها ان دليل المستنبطة هو اقتران الحكم بها وقد شهد لها بالاعتبار فى غير
محل الانفكاك وشهد عليها بالاهدار فى محله فتعارضا فبطلت العلة وتقرير
الجواب ان انفكاك الحكم عن العلة لمعارض خاص بموضع الانفكاك
وهو لا يبطل الشهادة كما اذا عورضت شهادة باخرى فان المعارضة لا تبطل حكم
الشهادة مطلقا فالتخلف فى صورة معينة لمانع يخصها لا يبطل شهادة العلة بالحكم
ولا يوجب عدم قبولها مطلقا احتج الرابع المانع او انتفى الشرط بان
دليل المنصوصة نص عام اذ لو اختص بغير صورة النقض لم يتصور النقض فيتناول
محل النقض فيثبت فيه العلية صريحا فلا يقبل النقض للزوم ابطال النص من
حيث دلالته على العلية حيث لا علية لان المفروض انتفاء لازمها الذى هو ترتب
الحكم بخلاف العلة المستنبطة فان دليلها اقتران الحكم بها مع وجود الشرط
وعدم المانع ولا يتخلف عنه لان انتفاء العلية فى صورة النقض مبنى على انتفاء الدليل
عن ركنه الثانى اعنى وجود الشرط وعدم المانع ولا يتخلف عنه لان المفروض فيها
تحقق انتفاء الشرط او وجود المانع فان قيل لا دليل عند تحقق ذلك فلا علة
فلا نقض قلت المراد نقض ما هو علة فى الجملة لا فى صورة تثبت عليتها فيها فانه
محال والجواب انه إن كان النص العام قطعى الدلالة على محل النقض
فمسلم انه لا يقبل النقض لانه ان لم يكن بدليل فظاهر وان كان بدليل فالظنى
لا يعارض القطعى والقطعيان لا يتعارضان ولا يصلح ذلك محلا للنزاع لان
القائلين بجواز تخصيص المنصوصة يشترطون ان يكون التنصيص عليها
بظاهر عام لا بقاطع لكن قد منع ما ذكرتموه من عدم قبول دليلها
للتخصيص فى العام الظاهر فيجب تخصيصه بالدليل النافى لحكمها فى صورة النقض
ويجب ايضا تقدير المانع لان التخلف انما يكون لعدم المقتضى او لوجود المانع
والاول منتف فيما نحن فيه لوجود النص الدال على عليته فتعين الثانى احتج
الخامس وهو القائل بان النقض لا يقدح فى المستنبطة مطلقا الى المنصوص

اما اولا فلانها تستلزم علية العلة المستنبطة ظاهر يوجب الظن بها و التخلف مشكك
فلا يوجب ظن عدم العلية و انما يوجب الشك فيه لانها لا تبطل بتقدير المانع
وتبطل بتقدير عدمه وهما جائزان على السواء والظن لا يرفعه الشك فلا تبطل
العلية بالتخلف واما ثانيا فلانه لو توقف كونها امارة وهو ثبوت الحكم بها
فى غير محل النقض على ثبوت الحكم بها فى محله للزم اما الدور و اما التحكم
والكل باطل وبيان الملازمة بان توقف ثبوت حكمها فى محل كغير محل النقض
على ثبوته فى محل اخر كمحل النقض ان انعكس بان توقف ثبوته فى محل النقض
على ثبوته فى غيره فدور و الا ينعكس فتحكم وترجيح من غير مرجح ورد الاول
من الوجهين بالمعارضة وتوجيهها ان يقال التخلف دليل ظاهر على عدم العلية
ودليل المستنبطة مشكك لانه يدل مع تقدير المانع ولا يدل مع تقدير عدمه
وهما فى الجواز سواء وليس لاحد ان يقول ان الدليل الظاهر يفيد ظن العلية
و التخلف يفيد الشك فيها فيقدم ما مقتضاه الظن فلا معارضة لان التحقيق
ان الظاهر و التخلف سواء فى ان مقتضاهما الظن عند انفراد كل منهما عن الاخر
والشك انما يحصل عند الاجتماع و التعارض كسائر الادلة الظنية اذا تعارضت
ورد ايضا باستلزام الشك فى احد المتقابلين الشك فى الاخر فاذا كان
التخلف مشككا فى عدم العلية كان نفسه مشككا فى العلية لما عرفت من
ان حقيقة الشك تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر
فقولك العلية مظنونة بكذا وعدمها مشكوك فيه بكذا كلام متناقض
لانه اذا كان عدم العلية مشكوكا فيه كانت العلية مشكوكا فيها والظن
والشك لا يجتمعان لتضاد انواع الاعتقاد وما قيل من انه قد تقرر فى اصول الفقه
ان اليقين لا يرفع بالظن وانهما لا يرفعان بالشك وهو فرع اجتماع انواع الاعتقاد
فى متعلق واحد فقد اجيب بان معناه ان حكم الاول الاقوى لا يزول بحكم
الثانى الاضعف وليس معناه ان الاقوى نفسه لا يزول بالاضعف فان زوال
الضد عند طرو ضده ضرورى لكن يجوز ان يجعل الشارع حكم الضد الزايل
باقيا مثل صحة الصلوة مع زوال الظن الطهارة بالشك فى الحدث و اما فيما نحن
فيه فالمعتبر ظن العلية فاذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتبار ولو ثبت
من الشارع جواز صحة القياس مع زوال الظن العلية بالشك لوجب متابعته
ورد الثانى من الوجهين بان اثبات العلية بالمناسبة و استمرار
التعميم او وجود المانع بان ذلك ان المناسبة تدل ببادى الراى واول
النظر من غير تتبع للصور وتوقف على التخلف وعدمه على علية
الوصف فاذا اعيد النظر فيما هو شرط للعلية من احد الامرين اما التعميم

وهو ثبوت الحكم في جميع الصور او وجود مانع من ثبوته في بعضها فان حصل
ذلك استمر الظن والا زال واستمر الظن بكونها امارة متوقف على احدهما وهما على
ظهور كونها امارة وهو استنباطنها فلا دور واما اذا تعارض دليل العلية والتخلف
لم يفد انهما ظنيا كما سبق ولا اشكال فيه **واحتج السادس** وهو
القائل بان المنصوصة لا يقدح فيها التخلف مطلقا ولا في المستنبطة مع ظهور المانع
واسقاط الشرط **كالثاني** يعني ان احتج احتجاجا واحدا **واما العلة المستنبطة**
بالتخلف في بعض المواد بان وجدت ولم يوجد الحكم وكان ذلك التخلف
بلا ابهما يعني بلا ظهور مانع ولا اسقاط شرط فان القائل بالمذهب الثاني **لا خلاف**
فيه لانه اذا وجد المانع او انتفى الشرط امكن احالة نفي الحكم على ذلك فيبقى
الظن عليها بخلاف ما اذا لم يوجد اي موضع التخلف فانه يزول الظن عليها لان
علة المستنبطة انما عرفت باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم على وفقها وهو وان
دل على اعتبارها فان تخلف الحكم عنها مع عدم ظهور ما يكون مستند التخلف
يدل على الغائها وليس احد الدليلين اولى من الاخر فيتساقطان وبقي الوصف
على ما كان قبل الاعتبار وهو انه لم يكن قبل ذلك علة **احتج** القائل بالمذهب
السابع وهو انه لا يقدح فيها تخلف حكمها ان وجد المانع وسواء كانت منصوصة
او مستنبطة والا قدح فيها مطلقا اما اولا فبالقياس للمانع على المخصص بجامع الجمع
بين الدليلين بان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم
ثبوته في بعضها فالنقض للمانع المعارض للعلة كالتخصيص لدليله المعارض
للعلة واما ثانيا فان التخلف مع المانع لا يرفع ظن العلية كما تقدم بخلافه مع
عدم المانع لان انتفاء الحكم اما لانتفاء العلة او لوجود المانع والثاني منتف
فتعين الاول وهذا مسلم في المستنبطة واما المنصوصة فلا نسلم ارتفاع
الظن الحاصل من النص بالتخلف من دون ظهور مانع **ولما فرغ** من بيان
الخلاف في اشتراط اطراد العلة اخذ في بيان ما قيل في اطراد الحكمة اذا كان
الحكم معللا بالمظنة ومعناه انها كلما وجدت الحكمة وجد الحكم فاذا
وجدت الحكمة في محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه سمي كسرا والكسر
هو النقض على حكمة العلة دون ضابطها **فقال** **ولا ينقض العلة نقض حكمتها**
عند اكثر الناس فيجوز التعليل بالعلة مع تخلف الحكم عن حكمتها وذهب قوم
الى انه نقض فيكون الكسر مبطلا للعلية مثاله قول الحنفي المسافر العاصي
بسفره مسافر فيترخص برخصة السفر كغيره ثم يبين مناسبة السفر للترخص بما
فيه من المشقة فيقال ما ذكرتموه من حكمة المشقة منتقض لوجودها في حق
ارباب الصنائع الشاقة في الحضر كالحدادة والفلاحة وحمل الاثقال في الحط

في الفطر الجائز مع انتفاء الرخصة في حقهم **احتج** الجمهور بان العلة هي المظنة
ولم يرد عليها نقض فوجب العمل بها وانما كانت هي العلة لظهورها وانضباطها
واقيمت مقام الحكمة المقصودة لخفائها واختلافها بحسب الاشخاص والاحوال
وقوله **وعدم اعتبار قدر لا يبطل اعتبار اخر** اشارة الى شبهة الاولين
وجوابها اما الشبهة فتقريرها ان المظنة تبع الحكمة واذا لم يعتبر المقصود
فالوسيلة التابعة اجدر **واما الجواب** فتقريره ان قدر الحكمة كالمشقة
في المثال تخلف وعدم اعتبار قدر من الحكمة لا يبطل اعتبار قدر اخر منها
لخفاء الحكمة وتعسر ضبطها واحتج في نفي القدر المعتبر منها في الحكم ولا بد في
ورود النقض من تيقن مساواة حكمته لما يراد نقضه واذا لم يتيقن المساواة
فلعل ما في صورة النقض اقل حكمة او لعل التخلف فيه لمعارض جعل قدر الحكمة فيه
ناقصا او باطلا وظن التخلف لا تعارض به العلة القطعية وتيقن وجود ذلك القدر
او اكثر بعيد ومع بعده يمكن ان يثبت حكم اخر الثق يحصل بذلك المصلحة كما
لو قيل يقطع اليد بالسيد للزجر فيعترض بان القتل العمد العدوان اليق بحكمه
الزجر ولم يقطع فيه اليد فيجاب بان القتل اكثر عدوانا من القطع فيليق بالزجر
عنه حكم يحصل به زجر اكثر من زجر القطع يحصل به ما يحصل بالقطع من الزجر
وزيادة وهو القتل فلو فرض تيقن التساوي وانتفاء المعارض وعدم حكم اخر
بطلت العلة وبما ذكرناه نعرف ان مساواة الفرع للاصل في الحكم يستلزم
المساواة في الحكمة اذ الاقل قد لا يعتبر والاكثر قد لا يحصل بذلك الحكم بل
باغلظ منه **ولا ينقض ايضا العلة** عند الجمهور النقض المكسور وهو نقض **بعض**
اوصافها بان يكون ذلك البعض موجودا مع الحكمة المعتبرة من دون حكم ويكون
بالنسبة الى المجموع كسرا لوجود الحكمة بدونه وبدون الحكم وبالنسبة الى ذلك
الوصف نقضا وكان بين النقض والكسر فسمي نقضا مكسورا امثاله قول
الشافعي رضي الله عنه في منع بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العقد وهو مجمع
فلا يصح كبيع عبد اسقف بما لو تزوج امراة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العقد
وهو صحيح فيحذف فيدكونه مبيعا ونقض الباقي وانما ذهب الجمهور الى ان ذلك
لا ينقض خلافا للقوم **لانها** اي العلة **المجموع** ولا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم
البعض عدم علية الجميع **الا ان يلغى البعض الاخر** من الاوصاف مع نقض بعضها
فانه ينقض العلة المركبة ويبطلها كلو بين منع في المثال فانه اذا الغي بيان انه طردي
لا دخل له في التاثير او بان المعوض مستقل بالمناسبة كجهالة الصفة عند العقد ثم النقض
ويبطل العلة لورودها على ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكر ذلك الوصف الملغى دافعا
للنقض خلافا للشرذمة وحاصله سؤال ان العلة اما المجموع او الباقي وكلاهما باطل

فالمجموع لا الغاء الباقي للنقص ولا نقض العلة ايضا عند من لا انعكاسها عند الجمهور
وذهب قوم الى جعل الانعكاس شرطا في علة حكم الاصل وهو كلما عدم الوصف عدم
الحكم ومبنى الخلاف على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جاز جاز
الحكم بدونه بل بوصف اخر وان لم يجز ثبوت الحكم دونه دليل على انه ليس علة
والا انتفاء بانتفائه العلم او الظن بالحكم عندنا او نفس الحكم في العمليات عند
المصوبة لان مناط الحكم عندهم العلم او الظن فينتفي بانتفائهما ويمكن ان يقال
~~لان مناط الحكم عند~~ العلم بانتفائه نفسه عندنا ايضا لان تعلقه بالمكلف بدون
علمه او ظنه تكليف بالمحال واما لان العلة الدليل الباعث فيجوز ان تخالف مطلق
الدليل فلا يلزم من عدمها عدم الحكم لان الاحكام الشرعية تابعة لمصالح العباد
وجوبا او تفضلا على اختلاف الرأيين بخلاف الدليل المعرف فانه لا يلزم من عدمه
عدم المدلول في نفس الامر ولما كان مبنى الخلاف في اشتراط الانعكاس على الخلاف
في جواز تعدد العلل ومفرع عليه ربط بين المبحثين ونبه على كون الاول فرعا على الثاني
بقوله لجواز التعدد فجعله دليلا على عدم اشتراط الانعكاس وصح ذلك مع كونه
مختلفا فيه لما يجيء من الدليل اذا عرفت ذلك فجواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم المعلل
بها مذهب اكثر المتأخرين من اصحابنا والفريقين وفي هذا المبحث اقوال اخر
احدها المنع للتعدد مطلقا سواء كانت العلل منصوصة او مستنبطة وهو
رأي الامام يحيى بن حمزة والامدي ورواه البرماوي عن الباقلاني والجويني وثانيها
المنع للتعدد في المستنبطة خاصة فيجوز تعدد العلل المنصوصة وهو مذهب الاستاذ
ابن فورك والامام الرازي واتباعه واختاره السيد ابراهيم بن محمد في فصوله
وثالثها المنع له في المنصوصة خاصة فيجوز تعدد المستنبطات ورابعها
المنع للوقوع فقط وهو ما نقله ابن الحاجب عن الجويني ونقل عنه الامدي خلافه وعبارته
في البرهان محتملة للروايتين وقوله اقوال اخر لقوله المنع وما عطف عليه مثل لكون
كل من تلك المتعاطفات قائله قابل كما حققناه ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول الحكم
المعلل بالعلل المتعددة اما ان يكون واحدا بالنوع او واحدا بالشخص والاول يجوز تعدد
علله بحسب تعدد اشخاصه بلا خلاف كتعليل قتل شخص بردته وثان بالقصاص وثالث
بالزنا ورابع بترك الصلوة والثاني متفق على امتناع تعدد العلل العقلية فيه لانها مؤثرة
وتأثير اثنين في واحد محال كما قرر في محله واما العلل الشرعية فهي محل النزاع فالحجة
لنا على الجواز الوقوع كتحريم وطي الحائض المعتدة المحرمة وكالحدث من قي ورعاف
وخروج مني ريح وكل من ذلك علة مستقلة في حكمه والوقوع فرع الجواز لا يقال الاحكام
متعددة ولذا انتفى قتل القصاص بالعفو وبقي قتل الردة والعكس بالاسلام لانه
يجاب بان ذلك تعدد بالاضافة الى الادلة وذلك لا ينافي الوحدة الشخصية والا لزم تعدد

الشخص الواحد اذا حصلت له اضافات الى كثيرين كالابوة والبنوة والاخوة والجدودة
وغيرها فلم يكشف لا تتعدد والقتل بالردة حق لله تعالى والقصاص حق للعبد
قلنا ذلك تابع لاختلاف الاضافة لا لاختلاف الحقيقة ليتعدد نوعا ولا نسلم انه
لو لم يكن تعدد الادلة لان العلة دليل باعث وهو اخص ولا يلزم من امتناع الاخص
امتناع الاعم احتج المخالف الاول وهو المانع مطلقا بانه لو جاز تعدد
العلل المستقلة لوجب ان يستلزم التناقض للزوم استقلال كل منها وعدمه
نظرا الى ثبوت الحكم به وثبوته بغيره ولان العلتين اذا اجتمعتا في زمن واحد
في محل واحد ثبت الحكم بكل منهما لكونه علة مستقلة وانتفى ثبوته بكل منهما
لثبوته بالاخر ولان اجتماعهما في محل يستلزم اجتماع المثلين فيه لان المفروض ان كل
واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الاخر واجتماع المثلين يوجب اجتماع النقيضين لان
المحل يستغني بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما
هذا لازمه مطلقا ومع فرض ترتب حصولها يلزم تحصيل الحاصل ايضا قلنا هذا
كله انما يرد في العلل العقلية المفيدة للوجود لا الشرعية المفيدة للعلم بالوجود لجواز
تعدد المعرفات والبواعث لتحصيل المصالح ودفع المفاسد وحينئذ لا نسلم لزوم
الاستقلال وعدمه لان معنى الاستقلال هنا الكفاية في الثبوت به عند الانفراد
لا مطلقا وهي لا تنافي الثبوت بالاخر ولا الثبوت بالمجموع عند الاجتماع اذ يصدق
عنده انه كاف فيه لو انفرد فيكون مستقلا حقيقة عند الاجتماع لا مجازا او غايته ما
فيه تخلف الحكم لمانع هو الاجتماع والحصول باخر احتج الثاني وهو المجوز
في المنصوصة دون المستنبطة بان قال لا يمتنع تعدد العلل المنصوصة اذ لا
مانع من ان يعين الله تعالى لحكم امارتين واما المستنبطة فاذا اجتمعت الاوصاف
التي تصلح كل منها علة فانه يجب ان يحكم بان كلا منها جزء من العلة لعدم دليل
الاستقلال والاعادت منصوصة والاستقلال امر زائد والاصل عدمه ورد
باستنباطه اي الاستقلال من محال الانفراد يعني ان لنا الى معرفة الاستقلال
طريقا استنباطية لا نصا وهي انا اذا نظرنا الى محال انفرادها وجدناها مستقلة
فيستنبط العقل من ذلك ان كلا منها مع الاجتماع لم ينفك عن صفة الاستقلال بالمعنى
المذكور ايضا احتج الثالث وهو المجوز في المستنبطة دون المنصوصة
بانه يلزم من تعدد العلل التعارض في المنصوصة لقطعيتها لكون الشارع
عين ما كانت هي الباعثة له على الحكم ولا يقع فيما عينه التعارض وهذا بخلاف الاخرى
وهي المستنبطة فانها وهمية فيمكن ان يكون الباعث هذا كما يمكن ان يكون
ذاك على سواء وقد يؤيد كلا منهما مرجح فيحصل الظن بعلية كل منهما قلنا ما ذكرتم
من قطعية المنصوصة ممنوع فقد يكون دلالة النص ظنية كما مر ولو سلم فيجوز

القطع بالاستقلال مع التعدد اذا كان البواعث متعددة من حصول المصالح ودفع
المفاسد **الرابع** وهو القائل بالجواز دون الوقوع فلا شك في جوازه عقلا
ولكنه ممتنع شرعا لانه **لو ثبت شرعا لوقع ولو نادرا** والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان ما وضح امكانه وتكثرت موارده قضت العادة بامتناع عدم
وقوعه واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة **وما ذكر** فيما سبق من الصور الناقصة
بالوقوع ليس بمحل النزاع لكونه **متعدد الاحكام** للانفكاك اذ يوجد احدهما دون
الاخر ومع الاجتماع يرتفع واحد ويبقى اخر **ورد بمنع الثانية** فلا نسلم انه لم يقع ولم ينقل
كما في الصور المذكورة والى له اثبات التعدد في احكامها **وتحرير التعدد** في احكامها
غير كاف له لكونه مستبدلا واثباته فيها بالدليل في غاية البعد مع انه قد نقل عن
المستدل بهذا الدليل وهو الجويني القول بصحته بتدبير الامة المسؤولة ويكون
لعتقها يوم موت السيد سببان وكلامه مضطرب **و**هاهنا تفريع **على القول بالجواز**
مع الوقوع وهو انها اما ان تقع مترتبة او مجتمعة ان ترتبت فحكى القاضي عضد الدين
الاتفاق على ان الحكم بالاولى وحدها فان اراد اتفاق الاكثر فحق والا فان العلامة
القاضي قال في فصوله والمذهب عند مشايخنا ان العلة المجموع ترتبت او اجتمعت
محتجا بان العلل الشرعية امارات باعتبار اعتبرها الشرع للافراد على الاحكام فجاز
توارده ولو على شخص واحد ولانه لا تدافع ولا ترجيح بالسبق وغيره وما ذكره هو الموافق
لما ذهب اليه اصحابنا من انه اذا اجتمع حدثان كبوطين او وطء وحيض كفى رفعهما
الغسل بنية احدهما من غير فرق بين المتقدم منهما والمتأخر ولو كان المتقدم منهما
واحدا او المجموع هو العلة في وجوب الغسل لوجب تخصيصه بالنية والله اعلم وان
وقعت مجتمعة فاما ان تكون العلة كل واحد او المجموع او واحد لا بعينه وقد قال
بكل منها قائل فالمختار عند اصحابنا وابن الحاجب والحلواني من الحنفية انها اذا
حصلت مرة فعلل مستقلة عند الاجتماع كاستقلالها عند الانفراد وذلك **لما عرفت**
من الادلة ولو امتنع كون كل واحد علة لامتنع اجتماع الادلة على مدلول لما مر ان
العلل الشرعية ادلة واللازم منتف بالاتفاق **و**لانها لو لم تكن عللا مستقلة لكان
كل واحد جزءا او كانت العلة واحدة والقسمان باطلان **لان الجزئية مبطل الاستقلال**
الثابت لكل منها كما ان الادلة المتعاضدة لو قيل بجزئية كل منها مع الاجتماع لكان
مبطلا للاستقلال **و**ان القول بان العلة **واحدة** منها معينة او غير معينة مع كونها
متساوية **تحكم** محض ولزومه في المعينة اظهر ولذلك لم يقل به احد **وقيل بالثاني**
وهو ان العلة المجموع فيكون كل منها جزء علة **والا لزم** شبه المانع المشار اليها بقوله
يستلزم التناقض ان كان كل منها علة **او التحكم** ان كانت واحدة وقد تقدم
جواب كل من الطرفين **وقيل بالثالث** وهو ان العلة واحدة غير معينة **و**الا يكن كذلك

لزم ما ذكر من كون الجزئية وشبه المانع مبطل الاستقلال **او التحكم في المعينة**
والحاصل في هذا الاحتجاج انه لا يصح الاستقلال بناء على شبه المانع لتعدد العلل ولا الجزئية
لانطباقها الاستقلال ولا كون العلة واحدة معينة للزوم التحكم فتعين ان تكون العلة
واحدة غير معينة وقد مر جواب ذلك مع كون التحكم ايضا شاملا للمدعاة **ولا** تصير العلة
ايضا كونها **امارة** اي وصفا لا تظهر اشتماله على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم
من تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها فيكون التعليل بها لا تطلع على حكمته
لحصول التعريف للحكم بها وهو من اقوى فوائدها **قيل** كونها مما يعرف الحكم لا يتصور
الا وهي **مستنبطة من الحكم** يعني حكم الاصل لان المنصوص عليها والاجماع يصرح
بالحكم وان قولك حرمة الخمر معللة بالاسكار يصرح بحرمة الخمر فلا يصدق ان
الحكم انما عرف بها **فيدور** في المستنبطة حينئذ لانها لا تعرف الا بثبوت الحكم فلا
يكون عرف ثبوته بها **قلنا** لا نسلم ان كون الوصف معرفا للحكم معناه انه لا
يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص او اجماع بل معناه
ان الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف امارة بها يعرف ان الحكم الثابت بالاصل في هذا
الجزئي مثلا فالعلة واقفة على العلم بشرعية الحكم بدليله **والواقف عليها ثبوته**
اي معرفة ثبوته **في المواد الجزئية** فاذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مائعا
احمر يقذف بالزبد كان ذلك امارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف
من افراد الخمر فلا دور **مسألة ويجوز تعليل حكمين** شرعيين بعلة واحدة
فان كان تعليلها بعلة واقعا بامارة فهو جائز **اتفاقا** اذ لا امتناع في نصب علامة واحدة
على حكمين مختلفين **وان** كان واقعا **بباعث على شرع الحكم** فقد اختلف في جوازه والمختار
الجواز **اذ لا مانع من مناسبتها** اي مناسبة وصف لحكمين كالزنا المثبت للجلد
والرجم ليحصل بهما الزجر التام وكالسرقة للقطع زجرا له ولغيره عن العود وللتغريم
لجبر المال الفائت عند الشافعي وللرد للقائم عنده باجبار لصاحب المال **قيل** ذلك محال اذ
يلزم منه تحصيل الحاصل اذ قد **حصلت الحكمة بواحد** من الحكمين لان معنى مناسبة
الوصف للحكم حصول الحكمة التي هي المصلحة في شرعيته عند حصوله فاذا حصل احد
الحكمين فقد حصلها فاذا حصل الاخر حصلها ايضا وهو تحصيل الحاصل **قلنا** لا نسلم
لزوم تحصيل الحاصل لجواز ان لا تحصل الحكمة المقصودة بواحد من الحكمين
بل بهما معا كما في مثال الزاني **او** تحصل **بالاخر اخرى** كما في مثال السارق وتكون ايضا كونها
حكما شرعيا اما بمعنى الامارة فلا كلام فيه للقطع بانه لا امتناع في جعل الشارع احد الحكمين
امارة للاخر بان يقول اذا حرمت كذا فقد حرمت كذا واما بمعنى الباعث فقيل يجوز
وقيل لا يجوز والمختار الجواز **لجواز اجتماع المسالك فيه** من نص وسبر وتقسيم ومناسبة

وغيرها **قيل** في الاحتجاج لمذهب المانعين الحكم المجعول علة اما ان يتقدم وجوده
على ما هو علة فيه او يتأخر عنه او يقارنه والكل باطل لان التقدم نقض للعلة
لوجودها من دون حكمها والتأخر ممتنع لما سبق من امتناع تأخر ثبوت العلة عن ثبوت
حكمها والمقارنة تحكم لعدم اولوية احدهما بالعلية **قلنا** جوابا عن احتجاجهم
لا نسلم النقض لمانع لما سبق ولا تحكم مع نحو المناسبة من سائر المسالك وقيل يجوز
ان يكون العلة حكما شرعيا لا مطلقا بل اذا كان لتحصيل مصلحة فقط كما يقال في
بطلان بيع الخمر علته النجاسة لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلا لمقصود البطلان
وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعي كما تقدم واما ان كان لدفع مفسدة يقتضيها
حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة مطلوب دفعها والا لم
يشرع ابتداء وهذا القول هو الذي اختاره ابن الحاجب **قلنا** جوابا عما احتج به قد
يشتمل الحكم الشرعي على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة مطلوبة الدفع فحينئذ
تدفع بحكم آخر شرعي لتبقى تلك المصلحة خالصة عن شائبة الفساد وذلك كحد الزنا
فانه حكم شرعي مشتمل على مصلحة راجحة هي حفظ النسب وهو حد ثقيل لما فيه من اتلاف
النفوس وايلامها وكان في كثرة وقوعه مفسدة ما فشرع المبالغة والاحتياط في طريق
ثبوته اعني الشهادة دفعا للمفسدة المرجوحة فوجوب الحد المفضي الى كثرة الاتلاف
والايلام حكم شرعي وهو علة لوجوب كون الشهداء اربعة دفعا للمفسدة الكثيرة
لتبقى مصلحة حفظ النسب خالصة ويجوز في العلة ايضا كونها مركبة من عدة اوصاف
كالقتل العمد العدوان عند الجمهور خلافا لقوم لما تقدم من جواز اجراء مسالك
العلة فيها **قيل** في الاحتجاج لمذهب الاولين العلية صفة زائدة لامكان تعقل
المجموع بدونها واحتياجها الى التصور المجهول عن المعلوم وحينئذ ان لم تقم بشيء
من اجزائه فليست صفة والا فان قامت العلية بواحد من اجزاء ذلك المركب
فقط فهو العلة وحده ولا مدخل لسائر الاجزاء في العلية وان قامت بكل واحد من الاجزاء
فهو العلة ايضا يعني كل واحد من الاجزاء يكون علة مستقلة دون المجموع وان
قامت بالمجموع من حيث هو مجموع فان لم يكن له جهة وحدة بها يكون المجموع
مجموعا فظاهر انه لم يكن امر آخر سوى تلك الاوصاف فالعلية القائمة بها اما قائمة
بكل وصف او ببعض الاوصاف وفيه ما عرفت وان لم يكن كذلك بل كان له جهة
وحدة ينقل الكلام فيها فيقال قيامها اما بواحد او بكل واحد او بالمجموع فيتحقق جهة
وحدة اخرى ويتسلسل **قلنا** نختار البعض بنحو الحد والاستدلال بل هي صفة
اعتبارية لا وجودية والا لزم من قيامها بالوصف وان كان بسيطا قيام المعنى
بالمعنى وانه محال ويجوز ايضا تعليل الحكم العدمي بعدم المقتضي المعين وهو

مما لا نزاع فيه واما تعليل العدمي بوجود وصف مانع او انتفاء شرط كتعليل عدم
صحة البيع بالجهل بالمبيع او عدم وجوده في الملك فهل يقتضي وجود المقتضي كبيع
من اهله في محله والمختار انه لا يقتضي التعليل بانهما وجود المقتضي لثبوت
اي المانع وعدم الشرط للحكم اذا وجدا او احدهما مع وجوده اي المقتضي مع عدمه
يكون انتفاء الحكم معهما احرى للخلو عن المعارض **قيل** في الاحتجاج للمخالف اذا
لم يوجد المقتضي كان عدم الحكم لعدمه لا لهما كما زعم وكان اسناد انتفاء
الحكم الى وجود المانع او انتفاء الشرط باطلا **قلنا** لا يلزم من اسناده الى عدم المقتضي
ان لا يسند اليهما اذ غايته انها امارات متعددة وذلك جائز **فان قيل**
ان هذا الانتفاء اصلي لا شرعي وكلامنا في القياس الشرعي فكيف يجوز القياس فيه
قلنا هو شرعي لان عدم المدرك مدرك شرعي بدليل قوله تعالى قل لا اجد الآية
حيث جعل العدم دليلا وهو كثير في الفتاوى والاحكام مثل قولهم فوائد الغصب
لا يضمن لانها لم تغصب ويجوز ان يكون قياسا عقليا وذكر ابناء السرعايات استطرادا
مسئلة قيل يثبت حكم الاصل المنصوص عليه بالعلة لانها الباعث للشارع
على اثبات حكم الاصل وهذا مذهب الشافعية وبعض من الحنفية **وقيل** انما يثبت
بالنص لانه المعرف للحكم وهذا مذهب الجمهور من الحنفية اذا عرفت ذلك
فالخلاف بين القولين معنوي وانما الخلاف لفظي لان الحنفية لا ينكرون كون العلة
باعثة للشارع على شرع حكم الاصل وانما ينكرون كونها هي المعرفة لحكم الاصل
بالنسبة الينا والشافعية لا يقولون بذلك والشافعية لا ينكرون كون النص
معرفا للحكم بالنسبة الينا وانما الذي ينكرونه كونه باعثا على شرع الحكم
والحنفية لا يقولون بذلك **واعلم** ان القوم قد اختلفوا في تعريف العلة فقيل
انها المؤثر وقيل المعرف وقيل الباعث على سبيل الايجاب والقولان الاخيران
اقرب الى الصواب **ولما فرغ من بيان شروط العلة**
وما يتعلق بها شرع في بيان الطرق الدالة على عليتها لانه لا يكون الوصف
الجامع علة حكم جرى عليه ضروري ولا بد في اثباته من الدليل وذلك اما اجماع
او نص او استنباط **فقال وطرق العلة ويعبر عنها**
ايضا بمسالك العلة **منها الاجماع** وانما قدمه على النص الذي هو اصل
للاجماع لوجهين احدهما ان الاجماع اقوى قطعيا كان او ظنيا ولهذا يقدم على
النص عند التعارض وثانيهما ان النص تفاصيله كثيرة والمراد من ثبوتها بالاجماع
ان يجمع الامة على ان هذا الحكم علته كذا كاجماعهم في حديث مسلم والترمذي
والنسائي لا يحكم احد بين اثنين وهو غضبان على ان علته شغل القلب وتشويش
الغضب للفكر ولا يتوهم ان الاجماع على العلة يغني له الاجماع على الفرع فلا يتصور

فيه اختلاف واثبات بالقياس لان الاجماع قد يكون ظنيا كالثابت بالاحاد
والسكوتي وقد يكون قطعيا وثبوت الوصف المجمع على عليته في الاصل او في
الفرع ظني وقد يكون القطعي معارضا في الفرع كالصغر علة لولاية المال اجماعا
وكذا النكاح **ومنها** النص من الكتاب والسنة وهو صريح وهو ما دل بوضعه
وغير صريح وهو ما لزم مدلول اللفظ والصريح مراتبه اربع اقواها النص في التعليل بحيث
لا يحتمل غير العلية مثل لعلة كذا او قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكي
تقر عينها واذا لاذقناك ثم الظاهر في التعليل ويحتمل غيره كلام التعليل والباء السببية
وان الداخلة على ما لم يتوقف المسبب ما يتوقف عليه سواء فقد تجيء اللام للعاقبة والباء
لنحو المصاحبة وان للزوم من دون سببيته ولثبوت امر على تقدير آخر نظرا الى الاتفاق
ومنه ان بالفتح مخففا ومثقلا بتقدير اللام فان التقدير كالتصريح ثم ما دخلت عليه
الفاء على الوصف المعلل به نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما او الحكم المعلل
نحو فاقطعوا ايديهما وسره ان الفاء للترتيب والباعث مقدم عقلا متاخر خارجا فجوزت
ملاحظة الامرين ودخول الفاء على كل منهما والفاء لم يوضع للعلية بل للترتيب ثم يفهم منه
العلية بالاستدلال فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من اقسام ما يدل بوضعه
ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت استدلالية لا وضعية صرفة وكان ما دخله
الفاء مرتبة دون ما تقدم ماهنا اذا كان في لفظه عليه الصلوة والسلام اي وارد على
لسانه من الكتاب والسنة ثم ما دخلت فيه الفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد فانه
يريد هنا احتمال غلط الراوي في الفهم ولكنه لا ينفي الظهور فكان مرتبة دون ما سبقها
والوجه في كون هاتين المرتبتين دون المرتبة الثانية ما افاده بقوله لان
دلالتها على العلية لا بالوضع كما عرفت شرحه ومنه يعلم بطلان ما في المحصول ان قوله
فانه يحشر ملبيا ايما فانه العلية يفهم من الفاء من الاقتران وقد اختلف في ان المكسورة
فجعل من النص من المرتبة الثالثة لان اللام مضمر معها لا مقدر والمضمر اقرب من المقدر
وقيل من الايماء لانها لم توضع للتعليل بل لتقوية وقوع مطلوب المخاطب ومعرفته ودلالة
الجواب على العلية ايما وفي كلام عبد القاهر ما يرجح الاول حيث قال انها في هذه المواقع
تغني غناء الفاء **وغير صريح** من النص سمي تنبيها على العلة **واما** ايما وبعض الاصوليين
جعل الايما مسلكا مستقلا نظرا الى ان دلالته ليست بحسب الوضع وهو الاقتران بوصف
لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا يعني ان التنبيه والايما هو ان يقرن
بحكم بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيدا او وقوعه من
الشارع لفصاحته واتيانه بالالفاظ في مواقعها ولتنزيه كلامه عما لا فائدة له **فمنه**
خبر المواقع في نهار رمضان وهو اعرابي قال للرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة اخرجه السنة واللفظ لابن ماجه
وهذا امثال لكون الوصف بعينه للتعليل فيستفاد منه كون الوقاع علة للاعتاق
لان الامر به في معرض الجواب يجعله في معنا واقعت فكفر وان كان دونه في الظهور
لفقد الفاء والا لزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك
كان احتمال ان يكون ابتداء كلام او زجرا للسائل عن سؤاله كقول السيد لعبده
وقد ساله عن شيء اشتغل بشانك بعيدا جدا **فان حذف** في مثله وعلل بالباقي
سمي تنقيح المناط اي تنقيح ما ناط الشارع الحكم به وهو حذف بعض الاوصاف والتعليل
بالباقي كحذف كونه اعرابيا فان اصناف الناس في حكم الشرع سوا وكون المحل اهلا
فان الزنا اجدر به وكونه وقاعا اذ لا مدخل لخصوصيته بل كونه افسادا للصوم ولا
يخرج بهذا عن كون الحديث مثالا لكون الوصف المذكور للتعليل لان المراد
فهم العلية منه لا فهم عليته والاول اعم من الثاني **ولما انجر الكلام**
الى ذكر المناط وهو العلة توجهت الاشارة الى انواع النظر والاجتهاد فيه فنقول
لما كانت العلة هي متعلق الحكم ومناطه فالنظر اما في تحقيق المناط او تنقيحه
او تخريجه اما الاول فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور
بعد معرفتها في نفسها سواء عرفت بالنص او بالاجماع او بالاستنباط نحو ان يعرف
ان الشدة المطربة مناط تحريم شرب الخمر بالاستنباط فيكون النظر في كون النبيذ
ذا شدة مطربة المظنون بالاجتهاد تحقيق المناط ولا نعرف خلافا في صحة الاحتجاج
به اذا كانت العلة فيه معلومة بالنص او بالاجماع وانما الخلاف فيما اذا كان طريق
معرفتها الاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على
كونه علة من غير تعيين اما لخصوصيته ذلك الوصف المنصوص كما في حديث الاعرابي
لكونه ظهر بالاجتهاد ان خصوص ذلك الوصف لا يصلح للعلية فتعين ان يكون المناط
ما فيه من العموم وهو افساد الصوم واما لان اثبات الوصف بان يدل ظاهر على
التعليل بمجموع اوصاف فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار اما لانه طردي واما
لثبوت الحكم من دونه ويناط بالباقي وكل ذلك بالاجتهاد والراي بما ساعده
عليه من الادلة وهذا النوع دون الاول وان اقر به اكثر منكري القياس اذ
منكره في نوع كابي حنيفة فانه ينكر القياس في الكفارة ويستعمل تنقيح المناط فيها لانه
يسميه استدلالا لا قياسا ولله در ... القياس بحصر القياس بما يكون الالحاق فيه بالغاء الفارق
الجامع الذي لا يفيد الا الظن والاستدلال بما يكون الالحاق فيه بالغاء الفارق
يفيد القطع فاجراه مجرى النص في نسخه والنسخ به والزيادة به على النص ولم يجوز نسخه
بخبر الواحد **واما تخريج المناط** فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل النص
والاجماع عليه دون علته وذلك كالاجتهاد في اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم

شرب الخمر ونحوه حتى يقاس عليها كل ما ساواها في ذلك وهذا في الرتبة دون النوعين
الاولين ولذلك انكره اهل الظاهر والامامية وطائفة من معتزلة بغداد قال العراقي
رحمه الله تعالى تنقيح المناط هو الجمع بين الاصل والفرع بالغاء الفارق وتخريجه هو الجمع
بينهما باستخراج الجامع وحاصل ما ذكرناه يرجع اليه واعلم انه لا ينافي
في مسلك النص بين مراتب الصريح ومراتب الايماء فقد يجتمعان كما في قوله صلى الله عليه
واله وسلم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال
فلا اذن رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه قال الترمذي حسن صحيح
وصححه ابن خزيمة والحاكم فلو لم يكن نقصان الرطب باليبس لاجل التعليل لانتفت
الفائدة من ذكره اذ الجواب يتم من دونه فقد اجتمع في هذا المثال الايماء للاقتران
والنص لاذن والظاهر للفاء اذ لو لم يوجد الا واحد منها لافاد التعليل وخبر الخثعمية
روى الستة انه صلى الله عليه واله وسلم لما سالته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة
وعليه فريضة الحج افينفعه ان احج عنه فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
ينفعه قالت نعم وهذا مثال النظير لانها سالت عن حجها عن ابيها فذكر عليه السلام
نظيره وهو قضاء دين الادمي ورتب عليه الحكم وهو النفع وكان علة له والا لزم ان يكون
ذكره عبثا ففهم منه ان نظيره في المسؤول عنه علة لمثل ذلك الحكم وهذا يسمى عند
الاصوليين تنبيها على اصل القياس لما فيه من ذكر الاصل الذي هو دين الادمي على
الميت والفرع وهو الحج الواجب عليه والعلة وهو قضاء فرض الميت فقد جمع فيه
صلى الله عليه واله وسلم اركان القياس كلها ونحوه ما في الصحيحين جاءت امراة
الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقالت يا رسول الله ان امي ماتت وعليها
صوم نذر افاصوم عنها فقال ارايت لو كان على امك دين فقضيته اكان يؤدي ذلك
عنها قالت نعم قال فصومي عن امك وقد مثل للنظير بحديث عمر سال عن قبلة الصائم
فقال صلى الله عليه واله وسلم ارايت لو تمضمضت من الماء وانت صائم افطرت قال لا
قال ففيم رواه ابو داود والنسائي ذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليس في المسؤول
عنه مثله واعترض الآمدي على التمثيل به بانه ليس مما نحن فيه لانه لا يصلح ان يكون
علة لعدم الافساد لما يكون مانعا منه وكونه مقدمة للمفسد لم يقتض الا
لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد
بل هو نقض لما توهمه عمر من ان مقدمة المفسد مفسد وفيه بحث لان في قوله عليه
السلام تنبيها على الوصف المشترك بين المضمضة والقبلة وهو عدم حصول المقصود
منها وهو يصلح للعلية لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومى اليه ومنه اي من الايماء
وهو مرتبة من مراتبه الفرق بين حكمين بوصفين اما بصفة اي بصفة الصفة
مع ذكر الوصفين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان او ذكر احدهما فقط نحو القاتل

لا يرث او بصفة استثناء نحو فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او بصفة غاية نحو ولا
تقربوهن حتى يطهرن او بصفة شرط نحو اذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم
اذا كان يدا بيد او بصفة غيرها كالاستدراك نحو لا يؤاخذكم الله باللغو في
ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ووجه استفادة العلة من
ذلك كله ان الفرق فيه لا بد لها من فائدة والاصل عدم غير المدعى وهو افادة علية
ذلك الوصف واعلم ان فهم العلة لا يستلزم القياس كما في انه السرقة عند من لا
يلحق النباش او يقول بانه يسمى سارقا وانه الزنا وحده عند من لا يلحق اللائط
ولا يكون العلة متعدية للاتفاق على جواز كون المنصوصة ولو بالايماء قاصرة ومنه
اي من الايماء وهو مرتبة اخرى ذكر وصف مناسب مع الحكم نحو لا يقضي القاضي وهو
غضبان نبه على علية الغضب لشغله للقلب وتشويشه للنظر لعدم جواز القضاء
ونحو اكرم العلماء واهن الجهال وذلك لانه يغلب من المقارنة مع المناسبة ظن
الاعتبار هذا اذا ذكر الوصف والحكم كلاهما فاما اذا لم يقع الا ذكر واحد منهما
فاختلف فيه على اقوال بينه قيل ايماء مطلقا سواء كان المذكور هو الوصف والحكم
مستنبط نحو واحل الله البيع فان حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو
الصحة او الحكم والوصف مستنبط وهو كثير ومنه اكثر العلل المستنبطة نحو
حرمت الخمر لانه يعني الايماء في هذه المرتبة الاقتران بين الوصف والحكم معنى وهو
يتم بذكر احدهما وتقدير الاخر وقيل لا ايماء في شيء منهما لانه الاقتران ذكرا وهو
منتف وقيل هو ايماء في ذكر الوصف دون الحكم لا في ذكر الحكم دون الوصف لان
ذكر الملزوم وهو العلة لكونها تستلزم حكمها وتستتبعه كذكر لازمه
فيحصل الاقتران وذكر اللازم بخلاف ذلك لان اثباته لا يستلزم اثبات ملزومه
فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يحصل الاقتران وهذا القول ارجحها لان الايماء
كما عرفت من اقسام المنطوق فلا بد فيه من كون المدلول حكما او حالا للمذكور
وقد نبهك على ان الخلاف لفظي مبني على تفسير الايماء ما هو واما ثمرته فهي الخلاف
في تقديمه عند التعارض على القياس المستنبطة ومما يحسن بيانه الخلاف في
اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه لصحة العلية فقيل بشرط مطلقا وقيل لا والمختار
اشتراطه في القسم الاخير الذي يفهم للمناسبة لا في الباقي والمراد شرط فهم المناسبة
اذ نفسها لا بد منها في كل علة باعثة وان خفيت ومنها اي من طرق العلة السبر
والتقسيم وهو المسلك الثالث وهو حصر اوصاف الاصل الموجودة فيه الصالحة
للعلية في بادئ الراي ومعرفتها باعيانها ثم ابطال بعضها وهو ما عدا الذي يدعى
انه علة بدليله اي بدليل الابطال وسيجيء بيان طرقه والحصر عند التحقيق راجع
الى التقسيم والسبر الى الابطال كتعيين علة الكيل ثم ابطال علية القوت والطعم في

مناسب الذرة على البر فيه تمهيدات الاول انه يكفي المستدل في بيان الحصر اذا
منع ان يقول بعد قولكم بحثت فلم اجد سواهذه الاوصاف ويصدق لعدالته
وقد بيّنه ولا يتهم بانه لم يبحث او بحث ووجد ولم يذكره تروجا لكلامه وذلك
مما يغلب ظن العدم لان الاوصاف العقليه والشرعيه مما لو كان لما خفي على الباحث
عنه ولا يقال عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود او يقول الاصل عدم غيرها
فان ذلك يحصل الظن المقصود والثاني ان المستدل لا يسطع ان ابدى من جهة المعترض
وصف اخر كان يقال فيما سبق من المثال وصف اخر وهو كونه خبز فوت فسطله
المستدل بحسبه والا انحصر ولا يسطع ادعانه منع مقدمه وهو لا يقتضي الا لزوم
الدلاله عليها وقيل يسطع لظهور بطلان حصره والحق لا لانه اذا ابطله تم حصره
وله ان يقول لم ادخله في حصري علما مني بعدم صلوحه علة وان يقول انما ادعي
الحصر المظنون وظهور خلاف المظنون غير مستنكر كالمجتهد يظهر له خلاف مظنونه
والثالث ان الابطال من المستدل لكون نفيها عله اما ثبوت الحكم بالمستبقى
دون سائر الاوصاف في صورة ما بالعلم ان لا اثر لغير المستبقى وهذا الطريق يسمى
بالالغاء كان يقول المستدل القوت باطل لان الملح ربوي وليس بقوت وهذا
ليس من نفي العكس الذي قدمر انه لا يفسد عدم العلية لجواز تعدد العلل وان
اشبهه من حيث ثبت به عدم عليه الوصف ثبوت الحكم بدونه في بعض الصور
وذلك لعدم الحاجة الى نفي الاستقلال حتى يلزم ان يكون هذا من ادلات
القياس يكفيه نفي جزئيه المحذوف فيقول لو كان المحذوف جزءا من العلة لما
كان الوصف المستبقى مستقلا بالحكم وبه يتم المطلوب ولا يقال انه حينئذ
يستغني بجعل تلك الصورة التي هي الملح في المثال اصلا يقاس عليه الذرة مثلا ويسقط مؤنة
الابطال لانه يجاب بان ذلك لا يستمر في جميع المستدل في صورة اكثر من تلك فان
الملح مثلا يجوز ان يكون له اوصاف ليست في البر يحتاج الى ابطالها الى مثل ذلك المؤنة
او اكثر او بطرديته اي الوصف المحذوف بان يكون من جنس ما علم الغاؤه من
الشارع اما مطلقا اي في جميع احكام الشرع كالطول والقصر او في ذلك الحكم وان
اعتبر في غيره كالذكورة والانوثة في احكام العتق دون الشهادة والولاية والنكاح
والارث او بعدم ظهور مناسبته اي الوصف المحذوف وهذا هو الطريق الثالث
من طرق الحذف ولا يجب ظهور عدم مناسبة المحذوف لان المستدل يصدق في قوله
بحثت فلم اجد لعدالته فان قيل من جانب المعترض الوصف الباقي كذلك
اي بحثت فلم اجد له مناسبة ويصدق لعدالته فالترجيح هو اللازم
للمستدل بحسب التعارض بين الوصفين الحاصلين من السبرين كالترجيح
بالتعديه وغيرها من وجوه الترجيح الاتية في بابه ان شاء الله تعالى وليس للمستدل

ان يبين مناسبته وصفه لان بيان مناسبته خروج من مسلك السبر الى مسلك الاخالة
فائدة علة حرمة الربا اما المال او الاقتيات او الادخار او الطعم او القدر والجنس
اذ لا قائل بغيرها ولا يصلح مطلق المال علة للاجماع على جواز بيع فرس بفرسين قال الشافعي
رحمه الله ولا الاقتيات والادخار لعموم لا تبيعوا الطعام بالطعام للقوت المدخر وغيره
وكذا القدر والجنس لانه لا يلائم حرمة الربا فيفسد وضعه وقال مالك رحمه
الله وكذا الطعم لانه ما لم يصلح للادخار يكون معرضا للفساد فلا يستعر بالعزة
المؤثرة في ذلك قلنا قد وجد حرمة الربا دون الطعم في الاثمان وبدون الاقتيات
والادخار في الملح ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس لان المصلحة رعاية غاية
العدل وانما يتحقق فيما فيه المساواة صورة بالقدر ومعنى بالجنس على ان عليتها
ثابتة باشارة النص في مثلا بمثل لكونه حالا والحال قيد في صاحبها والحكم ينصرف
الى القيد ولذا تعلق الطلاق بالركوب في انت طالق ان دخلت راكبة و
اذا تقرر عدم كفاية العمل في مسلك السبر فلا بد من اقامة دليل على اعتباره
في الشرع وكونه دليلا على العلية وكذلك ما يجيء بعده من المسالك كالاخالة والشبه
وغيرهما فنقول دليل العمل بهذا المسلك وما بعده من المسالك انه لا بد لكل حكم
من علة لما ثبت من الاجماع على تعليل الاحكام اما وجوبا كما هو راي المعتزلة او
تفضلا كما هو راي الجمهور وقد حصل في اثبات هذه المسالك تقريب وهو ان الاصل
في الاحكام المنصوصة التعليل اما للاجماع المذكور واما لكون ارساله عليه الصلوة
والسلام رحمة للعالمين يقتضي مراعاة مصالحهم واما لان التعليل هو الغالب في الاحكام
اذ التعليل بالمصالح اقرب الى الانقياد من التعبد المحض فيكون افضى الى مقصود الحكيم
فالحاق الفرد بالاغلب واختيار الحكم الافضى الى مقصوده هو الاغلب على الظن فثبت
كون هذا الحكم المنصوص معللا وقد ثبت ظن العلية وبأثرها بالمسلك فيجب العمل
به للاجماع على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام كغيرها ومنها اي من طرق العلة
المناسبة وهي المسلك الرابع وتسمى ايضا الاخالة لانه بالنظر الى الوصف يخال انه علة
اي يظن وتسمى تخريج المناط لانه ابداء مناط الحكم به واظهاره وهي تعيين العلة بمجرد ابداء
المناسبة بينها وبين الحكم كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص
ولا بد هنا من بيان المصلحة التي لاجلها كان الوصف مناسبا لا يحرم اذا لزم من وجود حكمها
وجود مفسدة مرجوحة اتفاقا واختار الجمهور انها تحرم ان لزم مفسدة راجحة
عليها او مساوية لها وذهب البعض الى انها لا تهمل وان كانت مرجوحة والقول
هو الاول لقضاء العقل بانتفاء المصلحة حينئذ بالضرورة ولذلك لا يعد العقلاء
تحصيل مصلحة درهم واحد على وجه يستلزم فوات مثله او اكثر مناسبا بل يعدون
المتصرف بذلك خارجا بتصرفه عن تصرفات العقلاء ما احتج به المخالف وهو صحة الصلاة

في الدار المغصوبة مع كون المصلحة المقتضية لها معارضة بمفسدة التحريم والمصلحة
لا تزيد على المفسدة والا لم تحرم لان الاجماع على ان المناسبة لا تخرجها لزوم مفسدة مرجوحة
ممنوع لما سبق في صدر الكتاب من الدليل على انها لا تبطل ولو سلم فلاختلاف المنشا
للمصلحة والمفسدة فان منشا المصلحة من نفس الصلوة ومنشا المفسدة من الغصب فانه
لو سغل المكان ولم يصل ايضا والكلام في مفسدة ومصلحة يتحد منشاؤهما كصوم
يوم العيد واذا وجب رجحانها فعند التعارض لا بد من ترجيحها اما تفصيلا بحسب خصوصيات
المواد واجمالا بان المصلحة لو لم تكن راجحة لما اثبت الحكم لان ثبوته لا لها فائدة فيه بعيد
او تعبد والمناسب بمعنى ما ذكر ما تعيب علته بذلك يعني انه وصف يتعين
عليه بمجرد ابدا المناسبة لا بنص ولا بغيره ويقال في الاصطلاح على ما هو اعم من ذلك
فهو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح عند العقلاء
قصده واحترز بالظاهر والمنضبط عن الخفي والمضطرب وبقوله عقلا عن الشبه وقد
القصد بكونه عند العقلاء اي مقصود لهم من حصول مصلحة او اندفاع مفسدة ليخرج المنذر
والمستهزئ في السير ونحوهما وليس المراد من المقصود ما يكون مقصودا من شرع الحكم
والا لزم الدور لان كونه مقصودا من شرع الحكم يعرف بانه مناسب فلو عرف كونه
مناسبا بذلك كان دورا والمصلحة اللذة كحفظ النفس والطرف في القصاص او وسيلتها
المرتبة كدفع الالم او النعمة كحفظ بوجه او الا بعد كالازجار والمفسدة الالم او
وسيلته وكلاهما نفسي وبدني ودنيوي واخروي فان عدم احدهما اي الظهور
والانضباط بان كان الوصف خفيا كالرضى في المعاملات او غير منضبط كالمشقة في
ترخص المسافر اعتبر وصف ظاهر منضبط يوجد الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم
المقصود بوجوده اي يلازمه ملازمة عقلية او غيرها كلية او غالبة اي يكون ترتب
الحكم عليه محصلا للحكمة دائما او غالبا ويسمى مظنة كالايجاب والقبول ونفس السفر
في المعاملات والترخص فهو اي المناسب باعتبار المقصود من شرع الحكم و
باعتبار الافضاء اليه اي افضاء الحكم الى المقصود من شرعه وباعتبار اعتبار الشارع
للوصف المناسب ثلثة اقسام ولكل قسم منها تقسيم الاول وهو باعتبار المقصود
قسم منه ضروري في اصله وهو اعلى المراتب في افادة ظن الاعتبار ولذلك روعيت
في كل ملة كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال وذلك بالجهاد الاكبر
للنفس والاصغر للكفار في حفظ الدين والقصاص في حفظ النفس والحدود في الملة
الاخرى وهي الحد على شرب الخمر المسكر وعلى الزنا وعلى السرقة والمحاربة وقد عد
بعضهم في الضرورية حفظ العرض بحد القذف وقسم منه مكمل له اي للضروري
كحد قليل المسكر لدعايته الى الكثير بما يورث من الطرب المطلوب زيادته الى
ان يسكر ومرجام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وكما في رياضة النفس وقهرها

اي المصلحة

وبهذا اختلافها في سائر العبادات وقسم منه حاجي في نفسه كالبيع والاجارة فان
المعاوضة وان ظن ضروريتها فكل واحد منها لا يؤدي فواته الى فوات شيء من الخمسة
الضرورية والحاجي ليس في مرتبة واحدة بل يشتد ويضعف بحسب اشتداد الحاجة
وعدمه وبعضه اكد من بعض وقد يكون بعضه ضروريا كالاجارة في تربية
الطفل الذي لا ام له وكشراء المطعوم والملبوس لعود ذلك الى حفظ النفس واطلاق
الحاجي عليه باعتبار الاغلب وقسم منه مكمل له اي للحاجي كوجوب رعاية الكفاءة ومهر
المثل لولي الصغيرة فانه اشد افضا الى دوام النكاح وهو مكمل لمقصوده وقسم منه تحسيني
وهو ما لا حاجة اليه ولكن فيه تحسين وسلوك المنهج الاحسن كايجاب الشهادة في النكاح لما
فيه من تمييز النكاح عن السفاح بالاظهار والاعلان وكحرمة تناول القاذورات فانه قادح
في علو منصب الادمي المكرم وكسلب اهلية الشهادة من العبد وان كان ذا ساعد لا على راي
حط مرتبته اعتبار المناسبة في المنصوص وقد عد منه قسم اقناعي وهو المناسب في الوهم
لا عند التامل كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فهي تناسب الاذلال والبيع الاعزاز ومعنى النجاسة
وهو المنع من صحة الصلوة لا يناسب بطلان البيع قال بعض المحققين وما احسن ما قال المحقق
رد كل من الحاجية والتحسينية والاقناعية الى تكميل الضروريات الخمس او تنقيص مفسدتها
على ما لا يخفى فان الحاجة الى المعاملات من مكملات حفظ النفوس لان حاجتها للبقاء
وحفظ ابقاء الشيء مكمل لحفظه وكذا مكمل المكمل مكمل وشهادة النكاح من مكملات حفظ
النسب لان الخفي مظنة الجهل وفي تعدية الولاية الى غير اهلها مفسدة التخاصم وذريها
دفعها وتناول القاذورات تورث على ما قيل خبث النفس المفضي الى العصيان وفي المنع
عن التلبس بها ولو بالبيع الذي هو مظنة للرغبة وطريق للاعزاز تكميل لعدم الانتفاع
به الذي هو مقصود البطلان او تنقيص لاقة النفس الامارة الكثيرة السوق الى متخيلها
التقسيم الثاني وهو الحاصل باعتبار افضاء الحكم الى المقصود من شرعه وقد بين
التقسيم بقوله قد يكون حصول المقصود من شرع الحكم يقينا كالبيع للحل وقد يكون
حصوله ظنيا كالقصاص للانزجار اذ الممتنع اكثر وهذان لا ينكرهما احد ولذلك
قال اتفاقا وقد يكون حصوله كالنفي سواء فيكون مشكوكا فيه ومثل بحد الخمر للانزجار
لتقارب عدد الممتنع والمقدم والذي عرفناه في فطرنا كون الممتنع اكثر فيكون مما قبله
والظاهر انه لا يوجد لهذا القسم مثال على التحقيق وقد يكون حصوله مرجوحا
والعدم راجحا كنكاح الايسة لغرض التناسل فان عدم النسل منهن اكثر وهذان
قد انكرهما المختار الجواز لاعتناء المظنة مع انتفاء المئنة لحاجة التعاوض في البيع
والملك المترفه في السفر فان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر مع انتفائها
او ظن انتفائها بالاجماع على انه لا يبطل مع ظن عدمها والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر
مع ظن عدمها كما في الملك المترفه يسافر في المحفة كل يوم نصف فرسخ وقد يكون المقصود

مقطوعا بنفيه كالنكاح جعل مظنة لسقوط النطفة فى الرحم المرتب عليه ثبوت النسب وكالاستبرا
جعل مظنة لبراءة الرحم من النطفة المرتب عليه منع الوطء فلو قطع بانتفا سقوط النطفة كما
فى تزوج مشرقى بمغربية مقطوع بعدم تلاقيهما وكما لو اشترى احد جارية ثم باعها من
بائعها فى المجلس فهل يلحق بالزوج المشرقى ولد من المغربية ويمنع المشترى من يبيعها فى المجلس
مع القطع بخلو الرحم من نطفة منهما فيعتبر المظنة مع القطع بانتفا الحكمة قد اختلف فى ذلك
والذى عليه الجمهور وهو المختار ان الوصف الذى هو المظنة لا يعتبر لمعارضة المنفية
وهى الحكمة المظنة ولا عبرة بالمظنة اذا عارضتها الحكمة وقيل باعتباره نظرا الى ظاهر
العلة من غير نظر الى ما تضمنته من الحكمة وهذا مذهب الحنفية **فان قيل**
اكرامنا و الشافعية اوجبتم الاستبراء فى مثال بيع الجارية فى مجلس الشراء وفى المشتراة
من المراة فقد ادرتم الحكم على المظنة مع القطع بانتفا الحكمة **قلنا** قول اصحابنا والشافعية
فيها بوجوب الاستبراء على جهة التعبد والاستبراء فيه نوع تعبد ولذلك وجب تربص من
مات بعلها ولو قطع بخلو رحمها القسم الثالث وهو الحاصل باعتبار اعتبار الشارع
للوصف المناسب للحكم والمناسب بهذا الاعتبار اربعة اقسام موثر وملائم وغريب
ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا ان اعتبر فان اعتبرت عينه اى المناسب فى عين الحكم
بنص او اجماع فهو موثر لظهور تاثيره فى الحكم بالنص او بالاجماع وهذا داخل فى مسالك
النص الا انه اتى به هنا استتماما لاقسام المناسب او اعتبرت عينه فى عين الحكم لا
بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه اى المناسب وهو ثبوت الحكم معه فى محل
الوصف فملائم لملائمته لجنس تصرف الشارع للوصف المناسب ولكنه لا يسمى ملائما
الا ان اعتبر بنص او اجماع العين فى الجنس يعنى عين العلة فى جنس الحكم او العكس
وهو جنس العلة فى عين الحكم او الجنس فى الجنس فالملائم حينئذ ثلاثة اقسام
والا يعتبر كذلك فغريب وان لم يعتبر العين فى العين لا بالنص او الاجماع ولا بترتب
الحكم على وفقه فمرسل وهو ثلاثة اقسام ملائم وغريب وملغى لانه ان اعتبر عينه
فى جنس الحكم او جنسه فى عين الحكم او فى جنسه فهو الاول والا فان ثبت الغاؤه
فالثالث والا فالثانى مثال الموثر تعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالاجماع وهو
كثير **ومثال القسم الاول** من المعتبر الملائم اعتبار عين الصغر فى جنس
الولاية بخلاف اعتباره فى عين ولاية النكاح فانه انما ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه
حيث ثبتت الولاية معه فى الجملة وان وقع الخلاف فى انه للصغر او للبكارة او لهما
جميعا **ومثال الثانى منه** اعتبار جنس الحرج الشامل لما حصل من السفر
ومن المطر فى عين رخصة الجمع بالنص والاجماع واما اعتبار عين الحرج فليس الا
بمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على علته بنفس حرج المطر **ومثال
الثالث منه** اعتبار جنس الجناية العمد العدوان الشامل للجناية فى النفس

فى جمع الجوامع وشرحه فان قطع بانتفائها اى الحكمة
فى صورة فقال الغزالى ومحمد بن يحيى صاحبه يثبت الحكم
فيها للمظنة وقال الجدليون لا يثبت اذ لا عبرة بالمظنة
عند تحقق المانع مثاله من مسكنه على البحر نزل
منه فى سفينة قطعت به مسافة القصر فى لحظة من غير
مشقة يجوز له القصر فى سفره هذا انتهى قال
العلامة ابن ابى شريف فى حاشيته وكاستبراء
الصغيرة فان الحكمة الاستبراء تحقق براءة الرحم
وهو مظنة متحققة فيها بدون الاستبراء
ومنها ما رجح فيه انتفاء الحكم كاستبراء زوجته
الامة اذا اشتراها فان الراجح انه لا يجب استبراؤها
لكن يستحب لكن نائم من النوم متيقنا طهارة
يديه فلا يكره له غمسهما قبل غسلهما خلافا لامام
الحرمين ولكن قال لزوجته انت طالق
آخر حيضك فانه الوجهين انه طلاق سني
نظرا الى انتفاء تطويل العدة بشروع فيها حيض

وكما فی الاطراف فی جنس القصاص الشامل للقصاص فيهما بالنص والاجماع واما اعتبار
عين القتل العمد العدوان فی عين القصاص فی النفس حيث كان القتل بالمثقل فلم يثبت الا
بترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده او مع قيد يكون به المجرد
فهذه امثلة ملائم المعتبر ويمكن ان يجعل نفسها امثلة لملائم المرسل بان يفرض اهمالها
بترتب الحكم ثبت الولاية فی النكاح مع الصغر ولا رخصة الجمع مع نفس حرج المطر ولا القصاص فی
النفس مع القتل العمد العدوان اصلا واما اعتبر الشارع عين الصغر فی مطلق الولاية
ومطلق الحرج فی عين الرخصة ومطلق الجناية فی مطلق القصاص **ومثال غريب**
المعتبر التعليل بالاسكار فی حمل النبيذ على تقدير عدم النص على التعليل به لمناسبته
للتحريم وقد ثبت اعتباره فی التحريم بمجرد ترتب الحكم على وفقه فی الخمر فلا يكون
مرسلا ولكنه غريب من جهة عدم النص او الاجماع على اعتبار عينه او جنسه فی عين
التحريم او جنسه فلو لم يدل النص نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل مسكر حرام
بالايماء على اعتبار العين فی العين كان غريبا **ومثال غريب** المرسل التعليل
بالفعل المحرم فی حمل البات فی المرض على القاتل فی المعارضة بنقيض المقصود فيحكم
بارث زوجه البات كما منع القاتل من الارث فهذا له وجه مناسبة وزجر عن
الفعل المحرم ولكن الشارع لم يعتبر ان عدم ارث القاتل لاستعجاله الميراث فعارض
بنقيض مقصوده ولم ير الشرع التفت الى ذلك فی موضع آخر فلم يكن ملائما لجنس
تصرفاته **ومثال الملغى** تعيين الاسد ابا الصوم فی الكفارة فی حق من يسهل
عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكنه علم عدم
اعتبار الشارع له فلا يجوز **روى** ان يحيى بن يحيى بن كثير الليثی صاحب مالك امام
اهل الاندلس افتى الامير عبد الرحمن بن الحكم الاموی حين جامع فی نهار رمضان
بصيام شهرين متتابعين تعيينا فانكر عليه ذلك وقيل له لم لم يفته بمذهب مالك
وهو التخيير بين العتق والاطعام والصيام فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه
ان يطا كل يوم ويعتق رقبة ولكن حملته على اصعب الامور لئلا يعود **وهذا**
يعنی الغريب من المرسل والملغى **مردود اتفاقا** كما حكاه ابن الحاجب وغيره
وما يحكى عن مالك من قبول المرسل على الاطلاق وحتى انه جوز قتل الثلث لاصلاح
الاكثر وقال بترك الخبر الكثير للشر القليل بشركة بمعنى انه لا يقول برد الغريب
وكلام الغزالی حيث قال من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهی اصل فی القياس
وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم فی كفارة الملك وهو باطل ومنها
ما لم يشهد له باعتبار ولا بابطال وهذا فی محل النظر يقتضی بانه لا اجماع على رده
ولذا قال القرافی انه مردود اتفاقا بين من لا يكتفی بمجرد المناسبة **وفی الاول** وهو
الملائم من المرسل **اقوال منها القبول** ونسبه فی المحصول الى امامنا والجمهور

ورجحه القرشي في عقيدته ونسبه الى الجويني والغزالي ومالك وروايته عن الشافعي وذلك
للمعقول والمنقول اما المعقول فاشار اليه بقوله لان اعتبار المصالح يوجب ظن
اعتبارها يعني ان الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الاحكام واعتبارها يوجب ظن اعتبار
هذه المصلحة التي هي الملائم لكونها فردا من افرادها ولم يعارض نصا كما وقع من افتاء
الملك بالصوم ولا خارجة عن تصرفات الشرع لان اعتبار عين العلة في جنس الحكم
او جنسها في عينه او جنسه ماخوذ في حقيقتها ولا يرد ما قيل من انه لو وجب اعتبارها
لمشاركتها للمصالح المعتبرة في كونها مصالح لوجب الغاؤها لمشاركتها للمصالح الملغاة
في ذلك فيكون معتبرة ملغاة وهو محال لانا لم نلحقها بها لمطلق مشاركتها لها بل مع
ما ذكرناه من الخصوصيات واما المنقول فهو ما اشار اليه بقوله وللامر
بالاعتبار ووقوع الصحابة بمعرفتها هاهنا حجتان سمعيتان اما الاولى فاشار بها
الى قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه امر بالمجاوزة كما عرفت واما الثانية
فاشار بها الى اجماع الصحابة فان من تتبع احوالهم علم بالضرورة انهم كانوا يقفون
في الوقائع بمجرد ظهور المناسبة لتصرفات الشارع ولا يبحثون عن امر اخر والظاهر
في الدليلين العموم لمحل النزاع ومنها مطلق الرد والله ذهب جمهور الشافعية
وطائفة من الحنفية وابن الحاجب لعدم الدليل عليه ورد بالمنع لما ثبت
من الدلالة عليه عموما وخصوصا اما ما احتجوا به من انه ما لا يكون معتبرا في الشرع
بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلا شرعا فان ارادوا بالقريب الجنس الذي لا
جنس لعين هذا الوصف تحته فغير مسلم فان الشرط ان يشمله معنى معتبر في الشرع
بخصوصيته سواء كان تحته جنس او لا وان ارادوا به الجنس العالي كالوصف المصلحي
الشامل للمعتبر والملغى فمسلم ولا نزاع فيه ومنها ما اشار اليه بقوله او في غير
الضرورية القطعية الكلية يعني ان من الناس كالغزالي من شرط ان يكون غير
ضروري اي واما اذا كان ضروريا لاحاجيا قطعيا لا ظنيا كليا يعني عاما لا جزئيا يعني
متعلقا ببعض فالمختار قوله وذلك كما اذا تترس الكفار ببعض المسلمين وقطعنا
انا لو كففنا عن الترس لاستولوا على المسلمين فقتلوهم وقتلوا الترس ايضا ولو رمينا
الترس لخلص اكثر المسلمين وان هلك الترس وخرج بقيد الضرورة ما لو تترس
الكافر في قلعة بمسلم فانه لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة وبالثاني ما اذا لم نقطع
بالاستيصال لو كففنا عن رمي الترس وبالثالث امتناع طرح واحد من السفينة
المشرفة على الهلاك لسلامة الاخرين لان المصلحة ليست كلية اذ يحصل بغرق السفينة
هلاك عدد محصور بخلاف استيصال كافة المسلمين قال الغزالي لا نعلم بادلة
خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم
يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من

القطع

القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل
بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلية على الجزئية وان حفظ اهل الاسلام اهم من
حفظ مسلم واحد ومنها اي من طرق العلة مسلك يسمى الشبه لمشابهته المناسب
من وجه والطردي من اخر لانه وصف اعتبره الشارع في بعض الاحكام ولم نعلم مناسبته
بالنظر الى ذاته وهو واسطة بين المناسب والطردي لان الوصف ان علمت مناسبته
لذاته فمناسب والا فان التفت اليه الشارع فشبه والا فطردي وعرف الشبه بالمناسب
بالتبع لان ما بالغير تابع لما بالذات وعرف ايضا بما يوهم المناسبة وليس بمناسب
وهما متقاربان ويتميز عن الطردي بان الطردي وجوده كالعدم كما يقال الخل لا تبنى
عليه القنطرة او لا يعيش فيه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق فان ذلك مما الغاه الشارع
قطعا بخلاف الذكورة والانوثة فانه قد اعتبر في بعض الاحكام ويتميز عن المناسب الذاتي
بان مناسبة المناسب تعرف بالعقل وان لم يرد شرع كالاسكار للتحريم فان كونه مزيلا
للعقل الضروري للانسان وكونه مناسبا للمنع منه مما لا يحتاج في العلم به الى ورود
شرع مثال الشبه ان يقال ازالة الخبث طهارة تراد للقربة فيتعين الماء لها كطهارة
الحدث فان المناسبة بين كونها طهارة تراد للقربة وبين تعين الماء غير ظاهرة ولكن
اذا تعين وصف من بين اوصاف المنصوص لالتفات الشارع اليه دون غيره يتوهم انه
مناسب وقد اجتمع في ازالة الخبث كونها قالعا له وطهارة تراد للقربة والشارع اعتبر
الثاني في تعين الماء كما في الصلوة والطواف ومس المصحف اعتبارا في الجملة اي اذا كانت
الطهارة للحدث ولم يعتبر الاول في شيء من الصور فكان الحكم بالغاء غير المعتبر انسب
من الحكم بالغاء المعتبر ولا يعارض الثابت بما تقدم اجماعا يعني ان العلة الشبهية
اذا ثبت بها قياس لم يعارض القياس الثابت بما تقدم من العلل بالاجماع لضعف الشبهية
وقوة ما تقدم والشبه في كونه حجة عند الجمهور كالمناسب فيما ثبت به من الدليل
العام والخاص اما العام فظاهر واما الخاص فلان اعتبار الشارع له في الجملة يوجب
ظن اعتباره ويسمى الامر بالاعتبار واتفاق الصحابة على التعليل بالشبهية كتعليلهم
مسئلة قول الرجل لزوجته انت علي حرام والحاق كل منهم لها باصل بضرب من الشبه
ومنهم من رده كالطرد وهو اختيار الباقلاني وبعض الاصوليين وعده القاري
من مناحي الحنفية من العلل الفاسدة قال لانه اما ان يكون مناسبا او غير
مناسب الاول مجمع على قبوله ولا يكون شبهيا لانه مختلف فيه وقطعا والثاني طردي
ملغى بالاتفاق قلنا ان عنيتم به المناسب الذاتي اخترنا انه غير مناسب
ولكنه قد اعتبره الشارع في بعض الاحكام ولا يكون طرديا ومن عرف الشبه بما لا يعد
معه من المسالك فمنهم من عرفه بما تردد فيه الفرع بين اصلين كالنفسية والمالية
في العبد المقتول المتردد بهما بين الحر والفرس وهو بالحر اشبه وحاصله يرجح احد

مناسبتين تعارضتا ومنهم من قال هو ما يعرف فيه المناط قطعا الا انه يفتقر في احاد الصور
الى الجهة كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من قال هو ما
اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه
كالحكم في اللعان بانه يمين لا شهادة وان وجد فيه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
هو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكنه يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة
وقال الجويني لا يتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود **ومنها** اي من طرق العلة
الدوران ويسمى الطرد والعكس وهو كون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم
بعدمه **وهو** عند الجمهور **يفيد الظن** بمجرده فيوجد به في الشرعيات **وقيل** انه بمجرده يفيد
القطع فيوجد به في العقليات وهو مذهب بعض المعتزلة **وقيل** انه بمجرده **لا يفيد اصلا**
اي لا قطعا ولا ظنا وهو قول بعض المعتزلة وابن الحاجب **لنا** في افادته الظن انه **لو لم**
يفد ظن العلية **لم يفد التجربيات** علما ولا ظنا والثاني باطل بالضرورة والاتفاق بيان
ذلك ان التجربة انما يحصل بالدوران فاذا وجد ولا مانع للعلية من معية كما في المتضايفين
وتأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي قضت العادة بحصول العلم او
الظن بالعلية الا ترى ان انسانا لو دعي باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك منه
علم ان ذلك سبب الغضب حتى انه يفهمه من ليس اهلا للنظر من الاطفال فيتبعونه
داعين له بذلك الاسم ليغضب ومنعه قدح في التجربيات وانكار للضروريات للعلم
بان الاطفال يقطعون به من غير استناد الا لامر اخر **وقيل** في الاحتجاج للقائلين بانه لا
يفيد شيئا الوصف انما يثبت بالدوران عند خلوه عن سائر المسالك وحينئذ لا يحصل
تجويز ملازم منه للعلة كالرائحة المخصوصة في المسكر فانها توجد بوجود الاسكار
وتعدم بعدمه كما يحصل تجويز كونه هو العلة والتجويز ينفي الظن **قلنا ممنوع**
حصول التجويز ان اريد به تساوي الطرفين او منافاته للظن ان اريد به عدم الامتناع
والوصف الثابت بالدوران يشترط فيه انتفاء الشارع الله في بعض المواد والاركان
لاحقا بالطردي الا ترى الى قول السعد انهم اعتبروا في الدوران صلوح العلية ومعناه
ظهور مناسبة ما وبصرح جمع الجوامع برجوعه الى ضرب من الشبه **واعلم** ان
القياس الثابتة علته بما عدى النص والاجماع يسمى بما ثبت به وصفه فيقال قياس
السبر وقياس الاخالة وقياس الشبه وقياس الاطراد والدوران **ولما فرغ**
من الكلام في القياس واركانه شرع في بيان ما يرد
عليه من طرق المجادلات الحسنة ولما كان الغرض منها اظهار الصواب
كانت محمودة ودليلها قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
فقوله بالحكمة اشارة الى الحجج القطعية والموعظة الحسنة الى الحجج
الاقناعية وان كان الخصم مشاغبا جودل بالطريقة التي هي احسن الطرق وقد سلكها

النبي صلى الله عليه واله وسلم والصحابة والتابعون وفيها سعي في احياء الملة وتعاون
على البر والتقوى وجهاد انبل مما للغزاة بحل المشكلات الدينية ورد الملحدين
والمبتدعة وهي وان ترد على القياس ترد على غيره من سائر الادلة الا ان الوارد عليها لما
كان قليلا بالنسبة الى الوارد على القياس حسن تخصيصه بها مع ذكر ما يرد على غيره
في اثنائها **فقال**

فصل الاعتراضات اصلها كلها ثلثة
امور الاول المناقضة وهي منع مقدمة الدليل ومعنى المنع في عرفهم
طلب الدليل على مقدمة المعينة سواء طلب على كل واحد منها او على بعض معين
لا على المجموع من حيث هو مجموع لعدم امكان اقامة الدليل عليه فيكون منعه مكابرة
الا ان يقارن بشاهد يدل على الممنوع فيه فهو النقض الاجمالي وهو غير المناقضة وهذا
المنع قد يكون مجردا عن السند ومقارنا له والسند ما يذكر ليتقوى به المنع بزعم المانع
وان لم يكن مفيدا في الواقع نحو ان يقال لا نسلم وانما يكون كذلك لو كان كذا
ولم لا يجوز لو كان كذا او لم لا يجوز ان يكون كذا او كيف يكون ذلك وقد
كان كذا فيلزم المستدل اثبات المقدمة الممنوعة واما مقارنة المنع بالاستدلال
على انتفاء المدعى فغصب غير مسموع عند الجمهور ولا يتعرض للسند الا اذا كان مساويا
فانه يبطل بالدليل لان انتفاء احد المساويين لا يكون بدون انتفاء الاخر **و**
الثاني النقض الاجمالي وهو منعه اي منع الدليل بجملته **بشاهد** يدل على الممنوع فيه لان
حاصله دعوى انه غير صحيح فلا بد له من دليل كالتخلف واستلزام المحال **و**
الثالث المعارضة وهي اقامة الدليل من السائل **على خلاف مدعى المستدل**
وعلى ما ينافيه سواء كان نقيضا له او مساويا للنقيض او اخص منه فان كان ذلك الدليل
عين دليل المعلل الاول مادة وصورة سمي قلبا او الا فان وافقه صورة فمعارضة بالمثل
والا فمعارضة بالغير **وله** اي للمستدل **اثبات الممنوع** من مقدمات دليله **في الاول**
وهو المناقضة **وله** ايضا **منع وجوده** اي وجود دليله في مادة الفساد التي ابداها السائل
ومنع **لزوم الفساد** ايضا بان يقول لا اسلم التخلف او لا اسلم لزوم المحال في تلك الصورة
التي ابديتها وبيان الوجه المقتضي للتخلف او لزوم المحال وهذا كله **في الثاني** وهو
النقض الاجمالي **و** له ايضا **ما للسائل** من النقض التفصيلي والاجمالي والمعارضة **في**
الثالث وهو المعارضة فيتحول المنصبان والمشهور ان المعارضة لا تعارض وذهب
البعض من المحققين الى الجواز لان الدليل الثاني للمعلل يجوز ان يكون اظهر مادة وصورة
من الاول او مسلما عند المعارض او يكون اختلال دليل المعارض مستفادا منه بلا
خفاء فيعرض المعارض عن مناقضته ولا يكون السلب الكلي موجها وهذه الثلثة الاسئلة
ورودها ممكن في كل استدلال وكانت اصلا لهذه الثلثة والعشرين الاولها اليها
الا الاستفسار اي طلب التفسير فلا يؤول الى شيء منها **لانه طلب بيان معنى اللفظ**

واعلم انه لما كان تمام الاستدلال بالقياس المعنى في دليل المعلل وذلك امر خارج عما ذكر وغيره بتفهيم ما يقول له وكون اصل الدعوى دليلا لقياس خاصة بست مقدمات او بعضها مذكورة او مقدرة وهي بيان المدعي محل للقياس وان حكم الاصل كذا وان علته كذا او انها ثابتة في الفرع وانها يسلم من ثبوت حكم الفرع المطلوب ذكر تواليا لذلك سبعة انواع من الاعتراضات تشتمل على بلا نيف وعشرين صنفا بعضها عام الورود على كل مقدمة كالاستفسار والتقسيم وبعضها على كل قياس كمنع وجود العلة او عليتها او المعارضة في الفرع وبعضها خاص ببعض كما يجيء ان شاء الله تعالى

النوع الاول

ما يتعلق بالافهام وهو صنف واحد ليس الا وهو سؤال الاستفسار وقد يعرفه ولا بد ان يكون مع بيان وجه الخفاء والا لم يسمع لان الاصل عدمه فلا يسمع من المعترض الا فيما فيه اجمال او غرابة والا كان تعنتا وربما افضى الى التسلسل وعلى السائل بيان الاجمال لانه يكفي المستدل لكون الاصل العدم ويكفي السائل بيان صحة اطلاقه على معنيين وصاعدا الا بيان التساوي والا لم يحصل بيان مقصود المناظرة لتعسره ولانه يخبر عن نفسه فيصدق لعدالته السالمة عن المعارض ولكنه لو التزمه تبرعا بان قال التفاوت يستدعي ترجيحا والاصل عدمه لكان اولى لاثباته ما ادعاه من الاجمال

مثاله

قولهم المكرة مختار فيقتص منه كالمكره فيقال المختار يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب هذا هو الاستفسار فلو قال بعد الاول مسلم وغير مفيد والثاني ممنوع كان من سؤال التقسيم

ومثال الغرابة

قولهم في الكلب المعلم الذي اكل صيده ايل لم يرض ولا يحل فريسته كالسيد فيسأل عن كل منها

والجواب

عن سؤال الاستفسار بالظهور اي بيان انه ظاهر في مقصوده بنقل عن ائمة اللغة او عرف عام او خاص او قرينة كما لو استدل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فقيل النكاح يقال للوطء لغة او عرفا لا اشكال لئلا نصير لغيا ~~الا~~ انه يدفع الاجمال ~~احمالا~~ وللعقد شرعا فهو المستدل هو ظاهر في الوطء لا سيما الحقيقة الشرعية او العقد لهم اللغوية او لانه بمعنى الوطء لا يسند الى المرأة ثم اذا عجز عن ذلك كما في مسئلة الكلب

اجاب

بالتفسير بما يصلح له لغة او عرفا لا اشكال لئلا يصير لغيا لانه يدفع الاجمال اجمالا اي بالطريق الاجمالي كان نقول الاجمال خلاف الاصل او ليس ظاهرا في غير ما قصدت اتفاقا فلو لم يظهر فيه لزم الاجمال وهذا على الاصح من القولين لعدم افادة كون الاصل عدم الاجمال بعد الدلالة عليه ولانه يندفع بالطريق الاجمالي دعوى عدم فهمه ولانه لا يبقى للسؤال حينئذ فائدة

النوع الثاني

من الاعتراضات وهو باعتبار كون المدعي محلا للقياس وقابلا له فان منع محليه تلك المسئلة المطلق القياس فهو فساد الاعتبار وان منع محليتها لذلك القياس فهو فساد الوضع وكان صنفين اولهما فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص فلا يصح الاحتجاج حينئذ به في المدعي

والجواب

لهذا الاعتراض من وجوه اما

يطعن في سنده بانه موقوف او مردود لانه قدح لان راويه ضعيف لخلل في عدالته او ضبطه او بكذب شيخه او غير ذلك او منع ظهوره له في المدعي كمنع عموم او مفهوم او دعوى اجمال او تاويل بان يسلم ظهوره ويدعي ان المراد غير ظاهره بدليل يرجحه او قول بموجب بان يقول لا ان ظاهره لا ينافي حكم القياس او معارضة لنص السائل بنص اخر ليسلم القياس ولا تفيد معارضة السائل بنص ثالث لان نصا واحدا يعارض نصين كما ان شهادة الاثنين تعارض شهادة الاربعة ولا يعارض النص النص والقياس لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذا تعارضت نصوصهم يرجعون الى القياس واذا اعتبر ذلك في النظر والاجتهاد لزم اعتباره في البحث والمناظرة لاشتراكهما في القصد الى اظهار الصواب وليس للمعلل ان يقول عارض نصك قياسي وسلم نصي اما بخصوصه ~~وعموم النص او ثبوت حكم اصله بنص اقوى مع~~ نصه لنص السائل لتعدده او يرجح للقياس على النص اما بخصوصه وعموم النص او ثبوت حكم اصله بنص اقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع عند من ذهب اليهما وهذه الاجوبة لا يجب كلها بل يؤتى منها بما امكن فان تعددت كلها كانت الدائرة على المعلل

مثاله

في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيوجب الحل كذبح ناسيها فيعترض بمخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول لها المعلل يرجح عمده الاول بان يحدث اسم الله على فم كل مسلم او يرجح قياسه لكونه قياسا على الناسي المخرج عن هذا النص بالاجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع قطعا وقد يسوان مثل هذا القياس راجح على النص وفرق السائل بان العامد مقصر والناسي معذور كرجحه من فساد الاعتبار الى المعارضة لما سيجيء ان شاء الله تعالى من ان الفرق ابدا خصوصية اما في الاصل فهو شرط فيكون معارضة فيه او في الفرع هو مانع فيكون معارضة فيه فوقعه في فساد الاعتبار والاعتراف بصحته اعتبارا لان المعارضة بعد ذلك

فائدة

حديث اسم الله على فم كل مسلم رواه ابن عدي والدارقطني من طريق مروان بن سالم الجزري وقد رمي بالوضع ثانيهما فساد الوضع وهو اعتبار الجامع بنص او اجماع في نقيض الحكم الذي اثبت به فيكون القياس المخصوص فاسد الوضع اذ الوصف الواحد لا يؤثر في النقيضين هذا هو المشهور في تفسير هذا الصنف والذي يقضي به عبارات العلماء في مناظراتهم ان فساد الوضع اثبات القياس على خلاف ما عهد في الشرع نصا او اجماعا سواء كان بعكس الاعتبار او ترتب الحكم على وفقه كان يقول في التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض يعتبر اعتبار المسح في كراهة التكرار كمسح الخف والجواب عن هذا الاعتراض اما بيان مانع في اصل السائل لكون التكرار في مسح الخف معرضا له للتلف او غيره كانتفاء الشرط وهذا الجنس ليس بنقض ولا قلب ولا فرق في المناسبة

وان كان مشبها لكل واحد منهما من وجه فهو يفارقهما من اخر **بيان ذلك** انه يشبه النقض من جهة كونه يتبين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف ويفارقه لا نتفائه اى الجامع بنفسه النقيض والنقض لا يتعرض فيه لذلك بل يقع فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف فيتغاير عموما وخصوصا ويشبه القلب من جهة اثبات النقيض بعلة المستدل ويفارقه من جهة اثبات النقيض باصل اخر وفى القلب باصل المستدل ويشبه القدح فى المناسبة من حيث ينفى مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه ويفارقها من حيث انه لا يقصد هنا الا بناء النقيض على الوصف فى اصل اخر بلا اثبات لعدمها اى المناسبة فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا اصل كان قدحا فيها هذا اذا كان مناسبته للنقيض والحكم من جهة واحدة واما اذا كانت من جهتين لم يقدح فيها لجواز ان مناسبة وصف لحكمين ككون المحل مشتهى يناسب اباحة النكاح لاراحة الخاطر وحرمته لازاحة الطمع والاخ لا يولى مع الاخ لاب يناسب تخصيص الاول بالارث لتقدمه بالقوة وتشريكهما مع تفضيله للشركة والزيادة وسويتهما لشركة الا ولا عبرة بالامر فى العضوية

النوع الثالث من الاعتراضات

وهو الوارد على حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه لما مر من كونه غصبا لمنصب الاستدلال فيطلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا فيتعين المنع اما ابتداء او مع تقسيم فانحصر بحسب الوجود فى صنفين **اولهما** منع حكم الاصل كان يقال جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقال لا نسلم او لم قلت ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ لان حاصل منع حكم الاصل طلب دليله على منع كما سلف وهو مسموع ولا يقطع بمجرده فى الاصح اما كونه مسموعا فلان غرض المستدل لا يتم مع منعه وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازى انه لا يسمع هذا المنع من المعترض وقد يأول قوله باحد وجهين احدهما ان يكون المستدل ممن يرى وجوب الاجماع على حكم الاصل ولا يسمع المنع فى محل الاجماع بانهما ان يكون مدعاه لو ثبت حكم الاصل ثبت حكم الفرع وغرضه ضم نشر الجدال واما كون المستدل لا ينقطع بمجرده فلان اثبات حكم الاصل مما يتوقف عليه اثبات المطلوب والاشتغال انما يضر اذا كان الى غير ما به تمامه فمنع حكم الاصل كمنع العلية وكمنع وجودها فى الاصل او فى الفرع فانه يصح منه ذلك بيان ذلك ولا يعد المنع قطعا له بالاتفاق واذا لم ينقطع فعليه الدليل على اثبات حكم الاصل وذهب البعض الى ان هذا المنع قطع للمستدل فلا يمكن من اثباته لانه اشتغال الى حكم اخر غير قدر الكلام فيه كالكلام فى الاول فقد ظفر السائل باقصى مرامه والصحيح انه لا ينقطع الا بالعجز عن اقامة الدليل وكونه اشتغال الى حكم شرعى اخر لا يجرد ومضطرد غير مؤثر فى عدم التمكن لان الواجب على ملتزم امر

اثبات ما يتوقف عليه غرضه كثرت مقدماته او قلت على ان مقدماته مما يكون اقل بان يثبت بالاجماع او النص الجلى الواضح واختار العراقى اتباع عرف المكان الذى هو فيه ومصطلح اهله واختار الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى الانقطاع عند ظهور المنع وعدمه عند خفائه لظهور عذره اذا اقام المعلل الدليل فانه لا ينقطع السائل بمجرده بل له اذ لا يلزم من صورة دليل صحته فيطالب بصحة كل مقدمة من مقدماته وهو معنى المنع وقيل ينقطع لان اشتغاله باقامة المعلل دليلا على المقدمة الممنوعة اشتغال بالخارج عن المقصود وبها تفويته **قلنا** لا نسلم اذ لا يحصل المقصود الا بإبطال البرهان او قصوره **ثانيهما التقسيم** وهو عام الورود فى جميع المقدمات وانما خص ذكره بهذا النوع لتقدمه على سائر الانواع التى يصح وروده فيها وهو منع احد محتملى اللفظ المستوين فى ظاهر النظر امامع السكوت عن الاخر لانه لا يضره او مع تسليمه وبيان انه لا يضره وقد اختلف فى قبوله فقال قوم لا يقبل اذ لعل الممنوع غير مراده والصحيح قبوله اذ يكون بمنع بعض مراده وله مدخل فى التضييق عليه ولكن شرطه اى شرط القبول ان لا يلزم المستدل بيانه **مثاله** فى الصحيح الحاضر الفاقد للماء ان يقال وجد المناسب صحة التيمم فيتيمم فيقال المراد تعذر مطلقا سبب او تعذره فى السفر او المرض الاول ممنوع وياتى ما تقدم فى المنع الابتدائى من الابحاث وجوابه مسلم ومثال ما لم يحصل فيه شرط القبول ان يقال فى الملتجى الى الحرم القتل العمد العدوان سبب للقصاص فيقال ابتع مانع الالتجاء الى الحرم او دونه الاول ممنوع والثانى مسلم لا يقبل لانه طالب المعلل ببيان عدم كونه مانعا وذلك لا يلزمه لان دليله افاد الظن وتكميله ان الاصل عدم المانع وكان بيان المانع على السائل

النوع الرابع من الاعتراضات

وهو الوارد على المقدمة القائلة وعلته كذا وهو عشرة اصناف لان القدح فى كون الوصف علة لحكم الاصل اما فى وجوده او فى عليته وهذه اما فى العلية صريحا بالمنع المجرد او ببيان عدم التاثير واما فى لازمها واللازم المختص بالمناسبة اربعة الافضاء الى المصلحة وعدم المفسدة المعارضة والظهور والانضباط ففى كل واحد سؤال وغير المختص اما الاطراد فنفيه بعد القوادح كسر وبدونه نقض واما عدم المعارض لمعنى اخر فثبوته سؤال **اولها** منع وجود العلة فى الاصل كان يقال فى القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فيوجب القصاص كالمحدد فيقال لا نسلم انه فى الاصل قتل او عمد او عدوان **وجوابه** اثبات وجوده بما هو طريقه من حس او عقل او شرع بحسب المستدل هو قتل حسا وعمد عقلا بامارته وعدوان شرعا التحريمه **ثانيها** منع عليتها بمعنى منع كون ما ادعاه المستدل علة سببا مجردا وقد اختلف العلماء فى قبوله فذهب بعض الى انه لا يقبل لتاديه الى القياس تاركا للمنار وقول لان رده منع كل وصف طردى ولا الحاق الا بالاجماع بظن صحته لان ظن صحته ماخوذ فى حقيقة القياس بعد استدل الرادون بان الاكتفاء اى بالمنع المجرد عن الابطال دليل صحة الممنوع لان طريق بطلانه مما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجد لاطلع عادة **قلنا** لا نسلم ان عدم العرض دل على عجز المعترض فلعله لعدم التزامه شيئا من الصحيح والابطال بل لمجرد الطلب واما قياسه على المعلات من حيث ان العجز عن ابطالها حتى عن دليل المعنى ليس يصححها لها فاسد اذ ليس وجه بطلانها ولا طريق اثباتها ظاهرا وهنا السبر اسهل طريق لاثباته فناسب للمعترض ان يجعله كالمذكور ويشتغل بابطاله وصف اخر **وجواب** هذا المنع الاثبات باحد المسالك التى بعدت ويرد على كل ما الحق بها من الاسئلة فيرد على ظنى الاجماع كقولنا اجمعوا على انه لا يجوز رد الثيب الموطوءة مجانا لان عمر وزيدا اوجبا نصف عشر القيمة وفى البكر عشرها وعلى رضى الله عنه منع الرد من غير نكير منع وجوده لصريح المخالفة او منع دلالة السكوت على الوفاق والطعن فى سنده اما بالمطالبة بتصحيحه او بان فلانا نقله وهو ضعيف لخلل فى عدالته وضبطه او غير ذلك ومعارضته اما باجماع مثله او متواتر ظنى الدلالة او احادى وقطعيها لا يقاس او احادى ظنى به لا الا ان يكون الاجماع ظنيا فيهما ويرد على ظاهر الكتاب كما استدل بعموم البيع فى قوله تعالى واحل الله البيع على جواز بيع الغائب الاستفسار كان يقال ما معنى احل فانه بمعنى الحمل فى المحل وبمعنى لحمل الشىء حلالا غير حرام ومنع ظهوره فى الدلالة لخروج صور لا تحصى

منع حكم الاصل

النوع الثالث من الاعتراضات

منع عمومه كان يقال لا نسلم ان اللام للعموم لجعلها للعموم والخصوص وتاويله بالرفع عطف على الاستفسار بانه وان كان
ظاهرا في شمول ذلك النبع لكنه يندرج تحت نهي النبي عن بيع الغرر وهذا اقوى لعدم التخصيص فيه او لعلته فصار به المحتمل المرجوح
راجحا والا فلا اقل من ان يعارض ظهوره فيبقى مجملا ومعارضته بانه اخرى او حديث متواتر والقول بالموجب كان يقال
النبع مسلم ولكنه لا يقتضي صحته ويرد على ظاهر السنة كما اذا استدل بقوله عليه السلام امسك اربعا وفارق سايرهن على ان
النكاح لا يصح ما ذكر من الاسئلة الواردة على ظاهر الكتاب كالاستفسار عن معنى الامساك والمفارقة اما لو قال ان اردت
بلا تجديد ممنوع او معه فممنوع فليس باستفسار بل سوال تقسيم ومنع الظهور اذ ليس في الخبر صيغة العموم ولانه
خطاب باساك غيلان اربعا من نسوته وهو خاص فلا يكون ظاهرا في عدم انفساخ النكاح على العموم ولانه ورد على سبب
خاص ويجوز ان يكون تزوجهن مرتبا فامر بامساك الاوايل ومفارقة الاواخر والتاويل بان المراد تجديد نكاح الاربع لان
الطارى كالمبتدا في افساد النكاح كالرضاع وهذا التاويل ان لم يجعل المحتمل المرجوح راجحا فلا اقل من ان يعارض الظهور فيبقى
مجملا والمعارضة بنص اخر والقول بالموجب كان يقال سلمنا الامساك لكن بشرط تجديد عقده وان الدال على بقى هذا الاثر اما
والطعن في السند كما مر وهذا احسن اسئلة العليه ما ذكر من الاجماع وظاهر الكتاب والسنة وان اثبت بصريح النص اورد
عليه ما سياتي من عدم الاقتضا وعدم الظهور وعدم الانضباط والمعارضة وما تقدم من انه مرسل او غريب او شاذ
ثالثها عدم التاثير وهو ابدا ان الوصف او جزءا منه لا اثر له في اثبات الحكم وله عند الجدليين اقسام اربعة لانه اما
ان يظهر عدم تاثير الوصف مطلقا ويسمى نفي الوصف يعني يسمى عدم التاثير في الوصف وهو اقوى مما بعده في ابطال العليه
نحو الصبح لا يقصر صلوة فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقال عدم القصر لا نسبه له الى عدم تقديم الاذان ولذلك استوى المغرب
وغيره مما يقصر في ذلك او يظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل بالاستغناء عنه بوصف اخر ويسمى به يعني يسمى عدم التاثير في
الاصل نحو الغايب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهوى فان كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا تاثير له في
مسئلة الطير اذ العجز عن التسليم كاف في نفيها ضرورة استوا المرئي وغيره فيها او يظهر في الوصف المعلل به عدم التاثير
لقيد من قيوده في الحكم ويسمى هذا القسم نفي الحكم بان يسمى عدم التاثير في الحكم كقول بعض الحنفية في المرتد المتلف لما
للمسلمين مشرك اتلف مالا في دار الحرب فلا ضمان عليه كسائر المشركين فان كونه في دار الحرب غير موثر عندهم لاستوا الاتلاف
فيها وفي دار الاسلام في عدم وجوب الضمان او يظهر عدم التاثير في الفرع نحو زوجت المراة نفسها من غير كفو بغير اذن
وليها فلا يصح كما لو زوجها وليها من غير كفو فان كونه غير كفو لا اثر له في عدم صحة تزويج المراة نفسها وان ناسبه اذ النزاع
في تزويجها نفسها من كفو ومن غيره واقع والحكم فيهما واحد وانما قيد كل واحد من اقسام عدم التاثير الا ربعة بما قيد به
ليتميز بعضها عن بعض وتسهيلا للتعبير عنها باختصار فقيل يرجع الاول والثالث الى منع العلية اذ يرجع الاول الى
المطالبة بكون عدم القصر علة والثالث الى المطالبة بعليته كونه في دار الحرب وقيل الى ابداء علة هي اتلاف الحربي مطلقا ويكون راجعا
الى المعارضة في الاصل ويرجع الاخيران وهما الثاني والرابع الى المعارضة في الاصل فان كونه غير مرئي عورض بابداء علة اخرى
هي العجز عن التسليم وتزويجها نفسها من غير كفو عورض بتزويجها نفسها مطلقا والمطلق غير المقيد ورد بالفرق
بين الدليل على عدمها وطلب دليلها وحاصل الاول والثالث ليس مجرد منع العلية لسبيل عليها بل اثبات عدم علية الوصف
مطلقا او في ذلك الاصل بالعرف بين الدليل على علية الغير واحتمالها وحاصل الثاني والرابع ليس مجرد المعارضة في الاصل
بابداء ما يحتمل ان يكون علة بل اثبات ان العلة هي ذلك الغير والفرق واضح بين والجواب عن هذا الاعتراض باقامته على
العود مرجوعا الى ما ذكر ظاهر اذ جواب كل قسم جواب ما رجع اليه وهكذا على الفرق اما فيما يرجع الى منع العلية فلان الاستدلال
على عدمها لا ينافي ثبوتها بل يؤكده ويقويه واما فيما يرجع الى المعارضة في الاصل فيخرج من حيث تجانسه وجوبا باستاد
المعترض لاقامة الدليل عليه تنبيه العد الطردي في العلة ان كان المستدل معترفا بكونه طرديا فالمختار رده لانه في

دعوى الحربية كاذب باعترافه وقيل غير مردود لان الغرض الاسلام للحكم وقد حصل بالجزء الاخر واما اذا لم يعترف بطرديته
فالمختار عدم رده لجواز قصد الغرض الصحيح كدفع النقض الصريح الاسهل الى النقض المكسور الاصعب فان الصريح ليس فيه
الاتيان ببعض الوصف اعني ثبوته في صورة مع عدم الحكم فيها والمكسور فيه اتيان عدم تاثير بعض اجزا الوصف وبيان
نقض المعنى الاخر فكان الثاني اصعب على المعترض من الاول وقيل مردود لانه لغو كما اذا اعترف بطرديته والفرق
ان اعترافه بطرديته صير الباقي هو العلة فيستقض لا غير فلم يكن في ايراده ما اعترف بطرديته ذلك الغرض رابعها
القدح في الافضا الى المقصود بالحكم وهو بحث يتمسك بمنع الافضا ولبيان عدمه فهو سوال اخر وكذا القدح في المناسبة والظهور
والانضباط مثاله تعليل تابيد حرمة مصاهرة المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة ان التحريم المؤبد يفضي
الى دفع الفجور من جهة رفعه للطمع المفضي الى الفكر والنظر المفضي الى الفجور فيعترض بان تابيد التحريم لا يفضي الى دفع
الفجور بل ربما افضى اليه لكونه عبارة عن سد باب النكاح والمنع منه والانسان حريص على ما منع والجواب ببيان
الافضا كان يقال التناسب مانع عما ذكر عادة اذ بالدوام يصير كالطبع فلا يبقى المحل مشتهى كالامهات خامسها
القدح في المناسبة بلزوم مفسدة راجحة او مساوية اذ المناسبة تنخرم بالمعارضة كما سبق والجواب بالترجيح
للمصلحة اما مفصلا بان هذه ضرورية او قطعية او اكثرية او معتبر نوعه في نوع الحكم وذلك حاجي او ظني او اقلي او معتبر جنسه
في نوع الحكم او جنسه او نحو ذلك او اجمالا بلزوم التعبد المحض لولا اعتبار المصلحة وهي معتبرة وجوبا او مفصلا مثاله
منع البيع في المجلس ما لم يتفرقا لدفع ضرر الاحتياج اليه فيعارض بمفسدة ضرر الاخر فيرجح بان الاخر يجلب نفعا ودفع
الضرر اهم للعاقل من جلب النفع ولذا يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع وكذا التخلي للعبادة افضل لما فيه من تزكية
النفس فيقال يفوت مصالح كايجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة فيرجح الاول بان مصلحة العبادة لحفظ الدين وهذا
لحفظ النفس او النوع والحق ان فيه المصلحتين لافضائه الى ترك المنهي وهو ابلغ من العبادة سادسها وسابعها
عدم ظهوره وعدم انضباطه اما عدم الظهور ومعناه كون الوصف غير ظاهر فكالرضا في العقود والقصد في الافعال
التي يترتب عليها حكم شرعي كالقصاص واما عدم انضباطه ومعناه كون الوصف غير منضبط فكالتعليل بالحكم والمصالح من
الحرج والمشقة والزجر اذ مراتبها تختلف باختلاف الاشخاص والازمان غير محصورة فلا يمكن تعيين قدر منها وجوابهما
بالظهور والضبط يعني انه يجاب عن السوال الاول ببيان ان ذلك الوصف ظاهر في نفسه ان امكن او بضبطه بصفة ظاهرة
كصيغ العقود في الرضا او فعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح في المقتل في القصد وعن الثاني ببيان انه منضبط في نفسه
او بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر ثامنها النقض وقد مر انه اثبات شروط العلة فهو وجود العلة مع عدم الحكم
في بعض الصور ولا يجب على المستدل الاحتراز عنه بذكر قيد يخرج محل النقض على المختار لا ولا اي النقض اي المعارضة
لكونه دليلا لعدم العلية وهو بالجملة معارضة والمعارضة لا يجب على المستدل نفيها قبل ورودها كما يجي ان شا الله تعالى
وقد استدل بان ذلك القيد المحترز به لا يدفع النقض اذ يقول السايل هذا وصف طردي والباقي منتقض وفيه بحث
لان دفع النقض الصريح الاسهل الى النقض المكسور الاصعب غرض صحيح كما سبق وقيل يجب الاحتراز دفعا للنقض
وقيل يجب في غير المستثنيات وهو ما يرد على كل علة كالعرايا يرد على كل علة للربويات من القوت والطعم والكيل اذ لا يتعلق
الاحتراز حينئذ بتصحيح مذهب وابطال اخر والجواب لهذا الاعتراض امور ثلاثة احدها منع وجوده اي
وجود الوصف في صورة النقض والاصح ان للسايل اثباته مطلقا بان يستدل على وجوده بعد المنع او قبله لهدم الاعتراض
للدليل وقد يكون مهمة فلا يمكن من متممانه وقيل لا يكون له ذلك للانتقال الى الاستدلال وفيه منع سلف وقيل لا يمكن له
الاثبات والشرعي يعني حيث يكون الوصف المعلل به حكما شرعيا الظهور اي لظهور الانتقال فيه بخلاف ما اذا لم يكن حكما شرعيا
فان له اقامة الدليل على وجوده في صورة النقض تحوا لظهور كونه متمما لمطلوبه لا انتقالا الى مطلوب اخر وقيل ليس له ذلك

ما وجد له في القدح طريقًا اولى من النقض والاحاز للصورة لان غصب المنصب والانتقال انما يقبحان استحسانا فاذا وجد الاحسن لم يرتكبهما والا فالمرء ومع عوزهما فان كان المستدل قد دل عليه اى على وجود العلة في الاصل بما اى بدليل وجد في محل النقض ثم منع وجودها بعد النقض في محله انتقل السائل حينئذ على الاصح الى نقضه فيقول ينتقض حينئذ دليلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله لان القدح في دليلها قدح فيها لاحتياجها الى مسلك صحيح والقدح في العلة مطلوب السائل فلا انتقال وقيل لا يكون ذلك للانتقال من نقضها الى نقض دليلها قلنا هو مستلزم للابطال لا انتقال هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلية معينًا واما اذا ادعى احد الامرين غير معين بان مال الى الى الزام احد النقضين اما نقض العلة او نقض دليلها وكيف كان لا تثبت العلية اما على الاول فلان النقض مبطلها واما على الثاني فلانها لا تثبت الا بمسلك صحيح فمسموع ذلك الالزام من السائل بالاتفاق لان عدم الانتقال فيه ظاهر والثاني من الاجوبة منع التخلف بان يقول لا اسلم عدم الحكم في صورة النقض والاصح ان للسائل الاثبات للتخلف باقامة الدليل عليه ليحصل مطلوبه وقيل لا للانتقال وقيل لا ايضا ما وجد طريقا اولى بالقدح والاحاز كما تقدم والثالث ابداء مانع معارض في محل النقض اقتضى نقيضا للحكم كنفي الضمان للضمان او ضده الدال الحرمة للوجوب ولذا اما لتحصيل مصلحة كالعرايا المفسرة ببيع الرطب بتمر مثله خرصا فيما دون خمسة اوسق اذا وردت نقضا على الربويات لعموم الحاجة الى الى الرطب والتمر وقد لا يكون عندهم تمر آخر وكما في ضرب الدية على العاقلة اذا اورد على ان شرع الدية للزجر الذي ينافيه عدم الوجوب عليه لمصلحة اولياء المقتول مع عدم قصد القاتل ومع كون اوليائه يغنمون بكونه مقتولا ويغرمون لكونه قاتلا او دفع مفسدة كما في تناول المضطر الميتة اذا اورد على حرمتها لعدم ان ما لا دفع مفسدة هلاك النفس وهو اعظم من اكل المستقذر هذا كله ان لم تثبت العلة بعام ظاهر فيها والاخص العام بغير محل النقض ولا يحكم بالتخلف لان تخصيص العام اهون من تخصيص العلة لكثرة التخصيص فيه دونها تاسعها الكسر وهو نقض الحكمة وقد سمعت انه لا يسمع الا اذا كان قدر الحكمة في صورة التخلف مساويا بالقدر الحكمة المقتضية للحكم او زائدا عليه ولم يثبت حكم اخر النقض تحصيلها وحينئذ هو كالنقض جوابا وسؤالا ورد اوا اجلالا فيجاب اولا بمنع وجود المعنى وثانيا بمنع عدم الحكم لم لا يتحقق واذا تحقق اجيب بابداء المانع وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود المعنى اربعة مذاهب ومن الدلالة على وجود الحكم بلا انه مذاهب وفي وجوب الاحتراز عن الكسر في حصل الاستدلال مذهبان ولتفاوت قدرها اى الحكمة كما مر كان منع الوجود لها هنا اظهر منه في النقض ويزداد الكسر عن ان ثبوت حكم اولى بها اى بالحكمة حوا ليس من اجوبة النقض ويقال لم لا يجوز ان يثبت حكم في محل النقض هو اولى بالحكمة كالقصاص للزجر عن القتل المعلل به وحد القطع كما تقدم عاشرها المعارضة في الاصل تكون من جهة السائل بما يصلح من الاوصاف للعلية مستقلا اقتضيا اما الصالح للاستقلال فيحتمل ان تكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزءا فيكون مع الاول علة مستقلة كان يعلل حرمة الربوا بالطعم فيعارض بالقوت او الكيل واما الصالح لان تكون فيه فيحتمل ان تكون جزءا مع الاول فينفي استقلاله كان يعلل القصاص في المحدد بالقتل العمد العدوان فيعارض بكونه بالجارح وقد اختلف في قبول هذه المعارضة والاصح قبولها لما يلزم التحكم بيان ذلك ان المثبتة اصلح علة مستقلة وجزء الماثل المدعى عليته وقيوده كذلك فقبول احدهما دون الاخر تحكم قالوا التعدية راجحة بالاتفاق لان الاصل اعمال العلل وتوسعة الاحكام قلنا هذا انما يقتضي اثبات العلية بالتوسعة ولا نسلم دلالة التوسعة الحاصلة بوصف على العلية له لما فيه من شائبة الدور حيث توقفت التوسعة على العلية والعلية على التوسعة وانما يصلح التوسعة مرجحة بعد ثبوت عليه الوصف بنحو المناسبة واما وهي في حيز المنع فلا لان الكلام والبحث في انه قد ثبت عليه وصف المستدل ام لا وان سلم ان ذلك يدل على العلية او انه لمجرد الترجيح لثبوت العلية بالمناسبة ونحوها عورض بترجيح وصف المعارضة بمخالفة الاصل مع الالغا والموافقة مع الاعتبار يعني انه يحصل مع الالغاء

لوصف المعارضة مخالفة الاصل وهو انتفاء الاحكام ويحصل مع اعتباره موافقة الاصل وهو الجمع بين دليلي المعلل والمعارض حيث اعتبر كل واحد من وصفيهما ولو بالجزئية فلا بد ان اعتباره مبطل لاعتبار وصف المستدل فكيف يكون جمعا بينهما الا ان المراد الجمع في الجملة وبوجه ما ولو في صورة الجزئية لا في صورة استقلال كل منهما ولنا ايضا على قبولها النقل لان بعض الصحابة كان يجمع بين فرع واصل في حكم بجامع يقتضيه وصف ويفرق بين اصل وفرع بجامع يقتضيه وصف آخر يعرف ذلك من تتبع تفاصيل الآثار ولذا اجماع منهم على جواز ابداء وصف فارق في معارضة وصف جامع اعتبره وقبوله وقيل في الاحتجاج للرادين المفروض الاستقلال لكل مما يدعيه المعلل والسائل اما فيما يصلح مستقلا فظاهر واما فيما لا يصلح الا جزءا فلان ما يدعيه السائل علة وهو المجموع المركب من وصف المعلل وما ابداه لا ينافي علية الجزء الاول الذي يدعيه المستدل علة بالاستقلال فبعد حسبه المعلل لما تقدم فلا تكون المعارضة قادحة فلا تقبل قلنا ان هو اى الاستقلال احد محتملات اما في الصورة الاولى فانه يحتمل ان العلة هي الطعم وانها القوت او الكيل وانها المجموع واما في الصورة الثانية فيحتمل ان العلة هي الجزء الاول كالقتل العمد العدوان وانها المجموع المركب منه ومن كونه بالجارح فالحكم به اى بالاستقلال في مقام الاحتمال تحكم ومن هذا يعلم ان المعارضة انما تستمع في مقام الاحتمال اما اذا اثبت عليه وصف المعلل بمسلك فانها لا تبطل باثبات علة اخرى لذلك الحكم لجواز ثبوت الحكم بعلل شتى وكيف يبطل بمجرد الدعوى للعلة الاخرى وايضا في المعنى راجعة الى منع العلية لان كلامهما انما يقول بعليته وصفه فقط واذا تقرر انها مقبولة فقد اختلف في انه هل يلزم المعترض في الوصف الذي ابداه بيان نفيه عن الفرع او لا يلزمه على ثلاثة اقوال اولها اللزوم ليفيد دعوى التعليل به لئلا يثبت الحكم فيه اى في الفرع وهو مطلوب المستدل وثانيها عدمه للهدم اى هدم استقلال وصف المعلل وذلك غرض السائل وثالثها اللزوم لبيان نفي وصفه عن الفرع ان تعرض للنفي بان ذكر صريحا للوفاء بما التزمه والا فقد تم غرضه من الهدم لكونه قد اتى بما لا يتم معه الدليل وبيان عدم الحكم في الفرع خارج عن غرضه لانه لو ثبت بدليل اخر لم يكن الزاما له وبما سلمه وهذا هو المختار واختلف ايضا في احتياج السائل الى اصل تبين تاثير وصفه الذي ابداه فيه حتى يقبل كان يكون العلة الطعم دون القوت كما في الملح فقيل يحتاج والمختار انه لا يحتاج اصلا لانها يعني المعارضة للصد عن التعليل اما بهدم استقلال علة المعلل وهو يتم بمجرد ما ابداه فلا يلزم بيان عليه بالتاثير لجواز الا يكون علة فلا يتوقف في اصل اصلا واما باحتمال تاثير المجموع والاحتمال كاف في المقصود لانه لا يدعي عليته حتى يحتاج الى شهادة اصل اخر فيسئل ولان اصل المعلل اصل السائل بان يقول العلة القوت دون الطعم او كلاهما كما في البر بعينه فمطالبته باصل مطالبة له بما قد تحقق حصوله وفيه شيء لان الكلام في تاثيره فيه فلا بد لبيانه من اصل آخر والجواب لهذا الاعتراض من وجوه هي اما منع وجوده اى وصف السائل كان يعارض الكيل بالادخار فيقول المعلل العبرة من الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولم يكن متخرا حينئذ او منع بالتاثير بان يقول المستدل لا اسلم تاثيره مالم يقم الدليل على تاثيره وهذا انما يسمع من المستدل ان لم يثبت وصفه بالسبر اما اذا اثبت عليه وصفه بالسبر كان الوصف داخلا في السبر لمجرد احتمال كونه مناسبا لان السبر يتحقق بابطال ما عدا المستبقى من غير بيان لمناسبته فتتم المعارضة بابداء وصف آخر يحتمل العلية والمناسبة لانه مثله فلا يسمع من المعلل مطالبة السائل بالتاثير او منع ظهوره او منع انضباطه او بيان عدمهما بان يبين المعلل ان ما ابداه السائل غير ظاهر او غير منضبط وهذه الاربعة لما تقرر من ان الظهور والانضباط شرطا في الوصف المعلل به فلا بد في دعوى صلوح الوصف علة من بيانهما وللمعلل ان يطالب ببيان وجودهما او ان يبين عدمهما او بيان انه اى الوصف الذي ابداه السائل عدم معارض في الفرع وعدمه طرد لا يصلح للتعليل مثاله قياس المكره على المختار في القصاص بجامع القتل ان يقول السائل هو معارض بالطوعية اذ العلة هو القتل معها فيجاب بان عدم الاكراه والاكراه مناسب لعدم القصاص وهو عدم معارض للقصاص وليس من الباعث في شيء هذا

عدة الاسئلة باعتبارها جنسه وعشرين **النوع الخامس** ما يرد على دعوى وجود العلة في الفرع اما بمنع وجودها
او بمعارضتها او دفع مساواتها اعتبارا وباعتبار ضميمة في الاصل او مانع في الفرع فرق وباعتبار نفي العلة اختلاف في الضابط
او في المصلحة فانحصرت اصنافه بحسب الوجود في خمسة اولها منع وجوده في الفرع كقولهم في امان العبد امان صدر عن
اهله كالعبد المأذون له في القتال فيقال لا نسلم اهليته له **والجواب** ببيان ما يريد بالاهلية ثم ببيان وجوده بحس
او عقل او شرع كما تقدم في منع وجوده في الاصل فيقول اريد بها كونه مظنة لرعاية مصالح الامان وهو باسلامه وبلوغه كذلك
لانه العقل ثم الصحيح ان السائل لا يمكن من تفسير ذلك الوصف وتقريره بوجه اخر بيانا لعدمه انما يكون بعدم
المدعى به لان تفسيره وظيفة اللافظ به لكونه العالم بمراده واثباته وظيفة مدعيه فيتولى تعيين ما ادعاه كل ذلك لئلا
ينتشر الجدال بالانتقال **ثانيها** المعارضة في الفرع بما يقتضي خلاف الحكم فيه سواء كان ذلك المقتضي نصا او مستلزما
للنقيض كان يقول المعترض ان اقتضى وصفك ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك فيثبت
ثبت المعترض وصفه باي مسلك من مسالك العلة شاء فيكون كالمعلل في وظائفه فتنقلب الوظيفتان والمعارضة في الفرع
هي المراد بالمعارضة مع الاطلاق في باب القياس بخلاف المعارضة في الاصل فانها تقيد والمختار قبولها لئلا تبطل الفائدة
من المناظرة وهي ثبوت الحكم لانه لا يتحقق ثبوته ما لم يعلم عدم المعارض قيل فيه قلب للمناظرة وخروج عما قصداه من معرفة
صحة نظر المستدل في دليله **قلنا بل** مقصودها هدم دليل المعلل كانه قال علمك بابطال دليلي ليسلم دليلك وانما
يكون قلبا لو قصد به اثبات ما يدعيه وكيف يقصد به ذلك وهو معارض بدليل المعلل **والجواب** بما يرد على المستدل
من جميع الاسئلة السابقة مع اجوبتها **وقد يجاب** عنها بالترجيح والمختار قبوله للاجماع على وجوب العمل بالراجح
وقيل لا يقبل لان المعتبر حصول اصل الظن لا تساوي الحاصل منه فيهما والا فلا معارضة لامتناع العمل به وعلى المختار قيل
يجب الايماء الى الترجيح في متن الدليل اذ العمل به فلا يثبت الحكم بدونه والمختار لا يجب الايماء اليه ابتداء لان الترجيح خارج عن
الدليل وشرط لدفع المعارض اذا ظهر لا مطلقا فلا يجب ذكره في الدليل **ثالثها** الفرق وهو ابداء خصوصية
في الاصل هي شرط او في الفرع هي مانع فهو راجع الى احد المعارضتين لان له ان لا يتعرض لعدم الاول في الفرع
فيكون معارضة في الاصل لان المعلل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض علته مع خصوصية لا توجد في الفرع
وله ان لا يتعرض لعدم الثاني في الاصل فيكون معارضة في الفرع لان المانع عن الشيء قوة المقتضي لنقيضه فيكون المانع
في الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذي اثبته المعلل ويستند الى اصل لا محالة وهو معنى المعارضة في الفرع فان تعرض
لعدمها في الاخر كما اوجبه البعض فهما يرجع الفرق وبالعكس اما الاول فلان ابداء الخصوصية التي هي شرط
في الاصل معارضة في الاصل وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه واما الثاني فلان بيان وجود مانع في الفرع
معارضة فيه وبيان انتفائه في الاصل اشعار بان العلة هي ذلك الوصف مع عدم هذا المانع وكان معارضته
فيه حيث ابدى علة اخرى لا توجد في الفرع ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعا او شرطا على نحو طريق اثبات
المستدل علية الوصف المعلل به من المناسبة او الاستنباط اتم المعارضة **رابعها** اختلاف الضابط في الاصل
مناط الحكم مظنة كان او حكمة في الاصل والفرع **مثاله** قولهم شهود الزور تسببوا للقتل فيقتص منهم
كالمكره فيقال الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما في المصلحة **والجواب**
من وجهين اما بان الجامع القدر المشترك كالتسبب مطلقا لكونه منضبطا عرفا او بان الافضاء ايضا منه في الفرع
مثل المعلل ان افضاءه في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح منه فيثبت التعدية كما اذا كان الاصل هو المغري للحيوان
على القتل فلا شك ان افضاء التسبب بالشهادة اقوى منه بالاغراء فيه داع كالمقام او لما المتولي هو داعية
القتل وهنا مانع ككفر المغرى عن الادمي وعدم علمه بالاغراء ولا يضر اختلاف اصلي التسبب فيتم القياس لا انه عاقـ

ان سلم ان الاكراه معارض لثبوت الحكم في الفرع ومناسب لعدمه لانه في حيز المنع اذ المناسب لعدم الحكم هو الاكراه او السابق
للاحتياط بالكلية وهو مفقود في الفرع او ببيان الغاية اما في جنس الاحكام على الاطلاق كالطول والقصر او في جنس الحكم المعلل
به وان كان مناسبا لبعض الاحكام كالمذكورة في باب الصف او ببيان استقلال وصفه اي وصف المعلل في صورة ما بظاهر او
اجماع وان قال في يهودي صار نصرانيا او بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرتد فيقال العلة في المرتد الكفر بعد الايمان **فيجاب**
بان السبب معتبر في اي صورة لحديث البخاري من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو قال فثبت اعتباره كل تبديل
للحديث لم يسمع لكونه خروجا عن القياس الى النص وعمومه لا يضر المستدل لجواز ان لا يقول هو او الخصم بالعموم او عدم ذكره مانع
التمسك بالعموم **ولا يكفي** في الغاء الوصف الذي ابداه السائل **وجود الحكم** في صورة **دون** الوصف **المبدي** المعارض به لجواز
التعدد في العلل وعدم وجوب الانعكاس **ولذلك يسمى** اي هذا الطريق الذي هو الاكتفاء بوجود الحكم في صورة دون وصف
السائل **ابداء** السائل في تلك الصورة لوصف **خالف** لوصف المعارض وقائم مقامه فيكون حينئذ بمنزلة الالغاء ويسمى هذا
النوع تعدد الوضع لتعدد اصل العلة لثبوت احد الوصفين في اصل ومع الاخر في اخر كما قيل في امان العبد الحربي امان من مسلم
عاقل فيقبل كامان الحر لان الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصلحة بذل الامان فيعارض بالحرية لانها مظنة فراغ القلب للنظر
فاظهارها معهما اكمل فيقول المستدل الحرية ملغاة لاستقلالهما في العبد المأذون من سيده في القتال فيقول المعترض
خلف الاذن الحرية فانه مظنة لبذل الوسع فيما يتصدى له من مصالح القتال او لعلم سيده بصلاحيته لاظهار مصالح الامان
وجواب تعدد الوضع الغاء المعلل ذلك الخلف في صورة اخرى فان ابدى خلفا فكذلك وهلم جرا الى ان يقف احدهما
فان وجد المعلل صورة لا خلف فيها تم الغاؤه والا عجز **ولا يكفي** في اثبات استقلال وصف المعلل وابطال وصف المعارضة
بيان **ضعف الحكمة** فيه **مع تسليم المظنة** نحو الردة علة القتل فيعارض بانها العلة مع الرجولية لانها مظنة الاقدام على
قتال المسلمين **فيجاب** بان الرجولية لا تعتبر وان كانت مظنة للاقدام والا لم يقتل مقطوع اليدين اذ احتماله فيه اضعف منه
في النساء فهذا جواب لا يقبل من المعلل لتسليمه ان الرجولية مظنة معتبرة شرعا فان ترفه الملك في السفر لا يمنع رخصه
لان مقدار الحكمة غير مضبوط **ولا يكفي** المستدل ايضا **الترجيح** لوصفه بوجه من وجوه الترجيح جوابا عن المعارض كما ظن
اذ لا بد مع اولويته استقلال وصفه احتمال الجزئية ولا يبعد في ترجيح بعض الاجزاء على بعض فان القتل في العلية اقوى من العمد
والعدوان ولا الترجيح بكون وصفه متعديا بالاتفاق على التعليل بالتعدية والاتساع وكون الاخر قاصرا لا اتفاق عليه ولا اتساع
وهذا كله **ان لم يدع المعترض استقلال وصفه** والا كان الترجيح مبطلا لوصفه وهو ظاهر وهل يجب على المعلل الاكتفاء باصل
واحد قيل نعم لحصول الظن به فالزيادة لغو **والصحيح جواز تعدد الاصول** لان الظن يقوى بزيادة المفرد معمودة تعدده
تعدده اختلف **في اقتصار المعارض على اصل واحد** على قولين احدهما **الجواز** لان ابطال جزء كلام المعلل ابطال له لان قضيته الحاق
الفرع بجميع الاصول وهو يبطل بالفرق بينه وبين احدها وثانيهما وهو المختار **عدمه** اذ يكفي المعلل في اثبات مطلوبه
سلامة اصل واحد **فان لم يقتصر** المعارض على واحد اما لوجوبه او لعدمه **ففي اقتصار المستدل** قولان كذلك اي
كالخلاف الاول فقيل يكفيه دفع المعارضة عن اصل وهو المختار اذ يحصل به مطلوبه وقيل لا يكفيه لانه التزم الجميع فصار مدعيا
له بالغرض فلزمه الذب عنه والمعارضة في الاصل **ومنها سؤال التعدية** وهو بيان وصف في الاصل معدى الى فرع مختلف فيه سؤال التعدية 11
كوصف المستدل فيقول المعترض للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما اثبته وليس احدهما
اولى من الاخر كقول المستدل في البكر البالغة بكر فيجبر كالصغيرة فيعارض بالصغر فانه يتعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة
كما يتعدى به ذلك الى البكر البالغة فكان من المعارضة في الاصل مع زيادة التعرض للتساوي في التعدية ودفعا للترجيح بها وربما ذكر
سؤال التركيب وهو راجع الى منع حكم الاصل او منع العلية ان كان مركب الاصل والى منع الحكم او منع وجود العلة في الفرع ان كان سؤال التركيب 12
مركب الوصف فليس سؤالا براسه والامثلة قد عرفت ولاشتهار هذين السؤالين باسميهما افردهما الجدليون بالعبد دكات

هذا السوال بالغا التفاوت فما في المثال المذكور التفاوت ملغى في القصاص لمصلحة حفظ النفس وان المفضي الى الموت كقطع الانملة والاشد افضا كضرب الرقبة سيان في القصاص لانه لا يلزم من الغا فارق معين الغا كل فارق وقد الغى علم العالم وذكورته وصحته وعقله لا اسلامه وحريته فيقتل العالم والذكر والصحيح والعاقل بمن لم يكن كذلك ولم يقتل الحر بالعبد والمسلم بالكافر **وخامسها** اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع كقول المعلل يحد باللواطة كالزنى لانه ايلاج محرم في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقال المصلحة في الزنا منع اختلاط النسب المفضي الى عدم تعهد الاولاد وفي اللواطة منع رذيلة ... وتان في نظر الشارع وحاصله كالفرق لابداء خصوصية في الاصل كانه قال بل العلة ما ذكرت مع كونه موجبا لاختلاط النسب فيكون راجعا الى المعارضة في الاصل **والجواب** بالغا الخصوصية فيه بطريق من طرق الحذف المتقدمة في السبر والتقسيم **النوع السادس من الاعتراضات** وهو الوارد على قوله فوجد الحكم في الفرع ولا سبيل الى منعه نفسه لقيام الدليل عليه فكان الاعتراض اما بمجرد دعوى المخالفة بين الحكمين او بتبيين ان دليله يقتضي ذلك ويسمى القلب فانحصر في صنفين **اولهما** مخالفة الحكمين حكم الاصل وحكم الفرع حقيقة بان يقول المعترض بعد تسليم علية ... في الفرع الحكمان مختلفان حقيقة وان تساويا صورة والمطلوب المساواة الحقيقية ولم توجد فالدليل لا يجوز قياس النكاح على البيع او عكسه في عدم الصحة بجامع ما ... الحكم يختلف فعدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمة المباشرة **والجواب بنفيها** يعني يبين ان الحكم ... ما ادعاه المعترض من المخالفة فنقول المراد عدم الصحة شيء واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه والاختلاف المذكور انما يعود الى خصوصية المحل الذي هو شرط في القياس **ثانيهما القلب** وحاصله دعوى الاستلزام وجود الوصف الجامع في الفرع على خلاف المدعى وهو مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل لان المدعى موافقتهما ووقوع ذلك من السائل اما لتصحيح مذهب فيتبعه بطلان مذهب المعلل لتنافيهما او لابطال مذهب المعلل ابتدا اما صريحا او التزاما **مثال القلب** لتصحيح المذهب قول الشافعي في مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يكتفى باقل من مجلة كمسح الخف **ومثال القلب** لابطال مذهب المعلل صريحا كقول الشافعي في مسح الرأس ايضا فلا يقدر بالربع كمسح الخف فيقول الحنفي منهما ولا يكتفى باقل قليل فيه كمسح الخف صحح مذهبه معترضا به على الاول وابطل مذهب المعلل ابتداء صريحا معترضا به على الثاني **ومثال القلب** لابطال مذهب المعلل التزاما قول الحنفي في بيع غير المرئي بيع معاوضة فيصح مع الجهل بالمعقود عليه كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه وروده انه من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان لازما لها واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم **وقد اجاب الحنفية** عن هذا الاعتراض بان خيار الرؤية حكم اخر لا ينافي الصحة على جهة الاتفاق فلا يكون لازما فلا يستلزم نفيه نفيها لان شرط الاستثنائي كون الشرطية لزومية كما تقدم قيل هو قائل بها فيلتبس بطلان احدهما وثبوت الاخر مع الجمع فاستبعد عن بطلان احدهما يستلزم نقيض ثبوت الاخر **قلنا** مسلم لو كانت عادة مركبة ولو صح لصح لا ستدلال بطلان حكم قال به مجتهد على ابطال جميع احكام مذهبه ... البطلان والقلب باقسامه الثلاثة هو نوع معارضة كما مر فانه يشترك فيه الاصل والجامع بين القياسين فيجي فيه قبوله ويكون القبول هو المختار ولكنه اضعف من الابطال لانه تضمن هدم دليل المعلل بادائه الى السفسطة ان ... **ومنعه المستدل** بمنع الترجيح لانه لا يتصور الترجيح الا بين شيئين والدليل في القلب واحد كان القول اولى من المعارضة المحضة **النوع السابع** من الاعتراضات ما يرد على قول المعلل وذلك هو المطلوب فيقول المعترض لا نسلم بل النزاع باق لان الدليل منصوب في غير محل النزاع وهو سوال واحد وهو **القول بالموجب** وقد يسمى عدم تمام التقريب وهو من السوالات العامة من جميع الادلة وحاصله تسليم المدلول مع بقاء النزاع ويرد لوجوه ثلاثة لانه اما ان يرد لا ستنتاج الدليل ما يتوهم انه المنازع او ملازمه والامر بخلاف ذلك نحو ان يقال في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالخرق فيقول الحنفي ذلك مسلم

ولكن عدم المنافاة ليس محلا للنزاع ولا مستلزما له لان محل النزاع وجوب القتل وعدم منافاته لا يستلزمه او يرد لاستنتاج المستدل من دليله ما يتوهم انه ماخذ الخصم والخصم يمنعه فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه كان يقال التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيقال الحنفي ونحوه ما يلزم من عدم مانع انتفاء جميع الموانع ووجود الشرط والمقتضي والحكم انما يثبت بالجميع والمختار تصديق قول السائل الذي هذا ماخذي **تصديقه** لانه اعرف بمذهبه او لعله يزعم ان لمقلده ماخذا اخر وقيل لا يصدق الا ببيان ماخذ اخر ... عادة او القول بالموجب **اكثره** يرد في ... لخفا الماخذ خلافا للمذهب فان اشتباهه قليل لشهرته ... ويرد **لترك** المستدل ... وسكوته عن مقدمة صغرى غير مشهورة اما المشهورة فهي كغيرها المذكورة كقولنا شرط في الوضوء النية لان ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ولا يذكر الصغرى وهو الوضوء قربة ويسمى هذا قياس الضمير فيقول الحنفي مسلم ومن اين يلزم اشتراط النية في الوضوء فيرد المسكوت عن الصغرى ولو ذكرت لم يرد الا منعها وفي الحد يكون القول بالموجب فيه انقطاع احد المتناظرين اذ لو بين ان المثبت مدعاه او ملزومه او ان المبطل ماخذ الخصم او لازمه او ان الصغرى مع انقطع السائل والا فالمعلل وهذا صحيح في الاول دون الثالث لاختلاف مراديهما فمراد المعلل ان المتروك كالمذكور لظهوره ومراد السائل ان المذكور وحده لا يفيد فلو بين المعلل مراده استمر البحث بمنع الصغرى **والجواب** بانه المتنازع او ملازمه في القسم الاول يعني بين المعلل ان اللازم من الدليل محل النزاع او مستلزم له او مرجعه الى منع احدهما او بين شهرته او نقل انه الماخذ في الثاني او بان المقدر كالمذكور فلا نسلم وجد فيه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده في الثالث **خاتمة** للفصل **الاعتراضات المتجانسة** وهي التي يجمعها صنف واحد كالاستفسار او المنع او المعارضة او النقض يجوز تعددها اتفاقا و**المتنافية** الاعتراضات المختلفة انها كذلك اي كالمتجانسة في جواز التعدد ومنع بعضهم مطلقا وهذا مذهب اهل سمرقند **والمختار** والتعدد من الضبط حذرا في المجانسة لان كل ما كان الشر فيه اقل فهو ابعد من الخبط اذا جوزنا التعدد في المختلفة فقد **منع بعضهم الترتبة طبعا** كمنع حكم الاصل ومنع العلية اذ تعلم الشيء بعد ثبوته وهذا انما يتحقق من المدلول **لتسليم الاول** بذكر الاخر لانه اذا قيل لا نسلم حكم الاصل ولا نسلم انه معلل بكذا فقد طلب تعليله بعد الاعتراف ثبوته فيكفي تصحيح جواب الاخر ويلغو ذكر الاول **والمختار** جوازه وقولهم تسليم الاول يذكر الاخر **قلنا** انما نسلم تقديرا لانا نعناه ولو سلم الاول فالثاني وارد وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الامر واذا جاز الترتيب فانه يجب **الترتيب لئلا يقع المنع بعد التسليم** فانه اذا قيل لا نسلم ان الحكم معلل بكذا فقد سلم ثبوت الحكم ضمنا فلو قيل بعد ذلك ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم كان منعا لما قد سلم وبعد وجوه في المناسب الطبيع بعد ما يتعلق بالاصل ثم بالعلة لانها مستنبطة منه ثم الفرع لابتنائه عليها وتقديم النقض على المعارضة في الاصل لان النقض لابطال العلة والمعارضة لابطال تأثيرها بالاستقلال والحاصل الترتيب بالطبع كاوقع الترتيب بالوضع **ومما فرع من الادلة الاربعة** وما يرد عليها شرع في غيرها مما يتمسك به بعض ويعفيه اخرون ولم يذكر التلازم لانه متمسك معمول مفهوم من النص او الاجماع او القياس ... الحقيقة متمسك بها ادلة الشرعية المستفادة من الاحكام الوضعية بدون التلازم بالاجماع ولانهم عرفوا بان التلازم بين الحكمين لو ثبتت علية كان قياس علة فقد عاد الى قياس الدلالة والخلاف في كون مذهب الصحابة حجة والمصالح المرسلة لقيدهما بالاقتصار على ذكر ... لانه امور ... **فصل الاستصحاب** ومعناه **ما التمسك بالدليل حتى يرد ما يغيره** بان يحصل الامر الثابت في الماضي باقيا في الحال لعدم العلم بالمغير وقد يكون استصحابا للحكم عقلي **كاستصحاب البراءة الاصلية** حتى يرد ناقل وقد يكون لشرعي كاستصحاب **العقد والنكاح والطلاق** حتى يرد مغير كالعلم

بالبيع والطلاق والاستحاج وهو معمول به عند الاكثر من اصحابنا والشافعية خلافا للمعتزلة وجمهور الحنفية والمتكلمين
اصحابنا قال العاملون لان عمو البي في حال ملا الظن معاده طارد عليه يستلزم ظن البقا لذلك البي المحقق
ولولا هذا الظن لما حسن من العاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يقتضي مده كالحراثة والتجاره والقراض وارسال الهدايا
والودايع الى بعيد والظن متبع شرعا لما مر وايضا لو لم يكن طريقا لما ساوى الشك في الزوجية ابتداء او بقا والتالي باطل اجماعا
فلانه لا فارق بينهما الا الاستصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحابها في الثانية فلولا اعتباره لاستوت الحالات فاما بطلان
اللازم فللاجماع على حرمة الاستمتاع فيمن شك في انه احصل الزوجية وعلى حله فيمن شك في بقائها وهكذا الكلام فيمن شك في انه الوضو
وفيمن علمه وشك في الحدث ولذا حكم عليه السلام في من شك في الوضو حتى يسمع صوتا او يجد ريحا وقال الاخرون انحصار ادلة الشرع في النص
من الكتاب والسنة والاجماع والقياس يقتضي الاستصحاب حكم شرعي بغيرها والاستصحاب ليس منها فلا يحتج به لشرعاته واجيب
بان ذلك مسلم وانه الحكم الشرعي فلا يثبت الحكم الا بها واما في الحكم بقاه فممنوع بل يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم
انحصارها فيما ذكرتم فانه النزاع وكون الاستصحاب احدها وقالوا ثانيا الوطي به البقا لوقع لزوم تقدم بينة النفي على
بينة الاثبات لتاييدها باستصحاب البراءة الاصلية قلنا مسلم لو حصل الظن بها وما يدا حدهما بذلك الظن يسبق في بينة
النفي لانه لا يعتمد عليها في الوجود معدوما للعدم العلم به بخلاف بينة الاثبات ولان للعلم بالاثبات طرقا وطعنه بخلاف النفي
ولانا نحكم لها الحي كثيرا من دعوى الباطل ويعارض الغلبة اصالته فلا يحصل بها ظن عند وجود المعارض وقالوا ثالثا لو جاز
القياس لما صح استصحاب حكم الاصل سقط العمل بالاستصحاب بيان ذلك ان جواز القياس يستلزم اسقاط بقا الاصل
لكونه رفع حكم الاصل ليس لثبت به احكام لولاه لكانت باقية على النفي فلا يحصل الطريقان الحكم الاصلي لا يعد اسقاطا قياس
مرفعه ولا سلب الحكم ذلك الا بعد العدم ناجي الاصول التي يمكن القياس عليها فرابي المعتمل الاحاطة بفتيها قلنا هذا
القول انما يتم قبل البحث والسبر على الاصول وهو خلاف الفرض فان الفرض فيما كف في العالم فلم يجد اصلا يرفع حكم الاصل
ولا حاجة الى العلم بانتفا القياس الرافع بل الظن كاف وهو حاصل عند عدم الوجدان مع البحث ومجرد الاحتمال لا ينافيه بل
بلا نهد واما استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف كاستدلال الشافعية على ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضو بان ذلك
الشخص كان على الوضو قبل خروجه اجماعا فيبقى على ما كان عليه فالحق نفيه فلا يكون حجة عندنا خلافا للمزني والصيرفي وابن سريج والغزالي لان
الدليل انما هو الاجماع وهو مقيد بعدم الخارج فاذا وجد فلا اجماع
فصل في تعبده عليه السلام
قبل البعثة بشرع على بلا ابتلاقوال اولها النفي وهو اختيار البيضاوي وابن الحاجب وغيرهما و ثانيها النفي وهو اختيار ابي
الحسين البصري وبعض المتكلمين و ثالثها الوقف وهو قول الجويني والغزالي والامدي واختلف ايضا على القول الاول هل
كان متعبدا بدين معين ام لا فقال بعض ثم اختلف اهل التعيين فقيل هو شرع نوح وقيل شرع ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل
هو ما ثبت له من الشرايع السالفة بطريق مفيد للعلم وهو المختار احتج الاول بانه لو كان لقضت العادة بمخالطته وعدم
كونه ما جنته فوقه حاله والصحيح انه كان يخلو بغار حرا فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد والتحنث التعبد جوابه المنع
من غار حرا انما هو وطوفه فقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم كان يحج ويقف مع الناس بعرفات ولا يقف مع الحمس والحج كانت
العرب تطوف فيه وفي السيرة كان اول ما بدا به اذا انصرف من جواره يعني في غار حرا الكعبة قبل ان يدخل بيته فيطوف بها سبعا
او ما شا الله من ذلك وامار كونه حج فحديث جبير بن مطعم قال العدرات رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان ينزل عليه الوحي وانه
لواقف على بعير له بعرفات مع الناس حتى يدفع معهم منها قال جبير بن مطعم حين راه واقفا بعرفة مع الناس هذا رجل
احمس فما باله لا يقف مع الحمس حيث يقفون وحمل الركوب انما طلبه الشرع وقالوا لو تعبد صلى الله عليه وسلم بشرع لنسب اليه ////

فالصلاة لاهل تلك النوع للاخذ عنهم ومن يتبع كتبا انبيا علم اسماها فتنتفي الملزوم واجيب بان استلزام
البعد المخالطة ممنوع في التواتر لحصول التواتر من دون ذلك في غير معتقد من غيره كالاحاد لانا لا ندعي بعينه الا ما علم
من جهته والاحاد لا تفيد علما والخلاف في تعبده صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتعبد امته بشرع من قبله من الانبيا عليهم السلام بعد
البعثة والنبي كذلك اى كما وقع الخلاف في تعبده بشرع من قبله قبلها فذهب الاكثر من اصحابنا والحنفية والشافعية انه كان متعبدا
بما صح له وعليه من شرايع من قبله بطريق الوحي او التواتر لا من جهة كتبهم ونقل اربابها لانهم حرفوا واظهروا العداوة فلا نعتمد عليهم
والا بعد من اسلم منهم كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار لان علمهم والتحريف فيها من زمن داود وعيسى عليهما السلام لقوله تعالى لعن
الذين كفروا من بني اسرائيل الاية وذهبت المعتزلة والاشاعرة والامدي وبعض ائمتنا الى المنع من ذلك البعث المعدم من احتجاج
على انه عليه الصلوة والسلام متعبد قبل البعثة والاصل بقا ما كان على ما كان لما مر في الاستصحاب ولما ثبت الاستدلال بقوله تعالى
النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا وهذا الاستدلال متفق عليه والاية واردة في بني اسرائيل فلولا انه متعبد بشرع من قبله
لما صح الاستدلال بها على وجوب القصاص في بني اسرائيل على وجوبه في شرعنا وثبوتها كما في صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
قال اذا رقد احدكم عن الصلوة او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى يقول اقم الصلوة لذكري وهي مقولة لموسى عليه السلام
وسياق كلامه عليه الصلوة والسلام يدل على الاستدلال بها ومن ذلك احتجاجهم على جواز القسمة بالمهاياة لقوله تعالى لها شرب
الاية وقوله تعالى ونبيهم ان الماء قسمة بينهم وهو اخبار عن صالح عليه السلام و احتج المانع اولا بعدم وقوف النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
لمعاذ وحديثه السابق مع انه لم يذكر شرع من قبلنا ولو كان متعبدا به لم يصوبه بترك الذكر و اجيب بان شرع من قبلنا معاذ
في ذكره لشرع من قبلنا اما الكتاب او السنة اى قد علم اما هو مدرك للاحكام منه جمعا بين الادلة و ثانيا بانه يلزم من
التعبد به وجوب تعلم احكامه والبحث عنها والاجماع ينفيه و احيب بان الاقتصار على التواتر لكون الاحاد لا تفيد لعدم
العلم بعد الة الاوساط ينفي وجوب تعلمها لان التواتر لا يحتاج الى تعلم وبحث و ثالثا بالاجماع على ان شريعته ناسخة لكل
الشرايع وهو ينافي تعبده بها و احيب بان نسخ شريعته انما هو لما خالفها من الاحكام للقطع بانها لم تنسخ جميع الاحكام
الا ترى الى قوله تعالى فبهداهم اقتده والهدى اسم الايمان والشرايع جميعا وقوله تعالى اولئك على هدى من ربهم بعد وصف المؤمنين
بالكل وقوله تعالى اتبع ملة ابرهيم حنيفا وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والملة والدين اسم للكل لا يقال هذه العمومات
مخصوص عنها المنسوخ فيسخ البعض قطعا فيحصر بالعقائد جمعا بين الادلة لانا نقول لنسخ البعض لا يدفع ما انتهت مدته فالمنسوخ
خارج عن الاصل بالدليل ويكون فيه بحكمها فيبقى الظاهر و هو المؤيد في سائر الاحكام فصل الاستحسان
مختلف في تحقيق معناه وكونه دليلا معمولا به فقال به بعض اصحابنا والحنفية والحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من
استحسن فقد شرع اى اثبت حكما من تلقا نفسه لا من قبل الشارع وقد فسر في معناه بانه العدول بحكم المسئلة عن حكم نظايرها
الى خلافه لنظر لوجه اقوى ذكر هذا المعنى ابو طالب في المجزى ورواه عن شيخه ابي عبد الله البصري وهو قول المنصور والكرخي
وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه رواه في الفصول عن ابي ياسر وبعض الحنفية وهو اخص مطلقا مما قبله وقيل
هو تخصيص قياس باقوى منه قياس او غيره فهو اخص مطلقا من الاول ومن وجه من الثاني وقيل هو ترك حكم طريق
الى حكم طريق اقوى وهذا الوجه قريب من الاول ولا نزاع في الجميع من الوجوه التي مرت فلا يصلح شي منها محلا للنزاع وقيل هو
العدول عن حكم الدليل المصلحة للناس كدخول الحمام من غير تعيين الاجرة ومدة المكث وقدر الماء وذلك على خلاف الدليل الدال
على حكمه بعين المنفعة والاجرة في الاجارات وعلى تعيين المبيع والثمن في المبايعات ورد هذا الوجه بانه ان جرى في زمنه
صلى الله عليه وسلم او بعده اى من الصحابة رضي الله عنهم من غير انكار منهم فهو الثابت بالسنة في الاول وبالاجماع في الثاني والا ثبت
كذلك فهو رد قطعا لان الشرع لا يترك لمصالح الناس واغراضهم وقيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عبارته عنه
ورد بانه ان تحقق ثبوت الدليل المنقدح في نفسه فهو واجب اتباعه والعمل به ولا اعتبار بالتعبير الا عن حق الغير وان
لم يتحقق ثبوته بان كان دعوى انقداحه في نفسه الشك فيه فهو باطل مردود بالاتفاق اذ لا تثبت الاحكام بمجرد الاحتمال والشك

وقيل في معناه عند أبي الحسين هو ترك الاجتهادي عن مثله لوجه أقوى منه في حكم الطارئ على الأول
واحترز بقوله عن مثله من ترك العموم إلى الخصوص وبقوله الطارئ في حكم عن القياس المتروك به الاستحسان وقيد الطارئ
بالحكم لأن المتأخر ظهور الوجه الاستحساني لا ثبوته كما يظهر بالضرورة أو النص والذي استقر عليه رأي المتأخرين من الحنفية
أن الاستحسان دليل يقع في مقابلة القياس الظاهر سواء كان أثرا كالسلم والإجارة والصوم مع الأكل في حق الناسي أو إجماعا
كالاستصناع ودخول الحمام وتخصيص أثر السلم وإجماع الاستصناع عموم حديث لا تبع ما ليس عندك لا ينافي تسمية الاستحسان
بها نظرا إلى معناه ومنها حكم العام أو ضرورة كطهارة الحياض والآبار والأواني ونحوها وأمثلته كثيرة وهذه الأقوال في تحقيق
الاستحسان مختلف فيه لرجوعها إلى الترجيح بين الأدلة الشرعية وهو أمر متفق عليه ولا حاجة بنا إلى فرض استحسان يصلح محلا للنزاع
ثم الاحتجاج على إبطاله

الفصل السادس من مقاصد هذا الكتاب في الاجتهاد والاستفتاء

الاجتهاد قيل هو في اللغة تحمل الجهد بالفتح أي المشقة وقيل استفراغ الجهد بالضم أي الطاقة وهو في الشريعة استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فرعي ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة وهو كالجنس فخرج استفراغ الوسع من غير الفقيه وبقوله
يحصل حكم شرعي فرعي أو في تحصيله على الإطلاق إذ لا اجتهاد في القطعيات والفقيه ذو الفقه وقد علمته وبه يعلم أركانه يعني يعلم
مما ذكر من التحديد أركان الاجتهاد وهي المجتهد والمجتهد فيه حكم شرعي فرعي ظني عليه دليل فالقيد الأول فصله عن العقلي والحسي
والثاني عن الكلامي والأصولي والثالث عن ضروريات الدين وسائر القطعيات والرابع فقيد أن يثبت لا أدري لا يسمى الاجتهاد
مسألة شرطه في المجتهد المطلق وهو الذي يفتي في جميع الشرع لا في مسألة دون أخرى العلم بما تتم له به نسبة الأحكام إلى
الله من أصول الدين ومدارك الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وما تتعلق به من العلوم كعلم اللغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان والمجتهد في مسألة أو مسائل مخصوصة يكفيه معرفة ما يتعلق بها ولا يضره جهل ما عداه وبالجملة
يشترط في المجتهد المطلق أن يعرف آيات القرآن المتعلقة بمعرفة الأحكام لغة إفرادا وتركيبا فيفتقر إلى ما يعلم في اللغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان سليقة أو نقلا وشريعة أي مناطات الأحكام وأقسامها من أن هذا خاص وعام أو مجمل أو مبين
أو ناسخ أو منسوخ أو غيرها وضابطه أن يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع إليها وأن يعرف السنة المتعلقة بمعرفة
الأحكام لغة وشريعة كما ذكرنا وسندا أي هو طريق وصولها إلينا من تواتر وغيره ويتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل
والصحيح والسقيم وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم لتعذر معرفة أحوال الرواة على حقيقتها في
وقتنا وأن يعرف القياس بشرائطه وأركانه وأقسامه المقبولة والمردودة ويعرف منها يستلزم معرفة المسائل المجمع عليها
لئلا يخرق بدونه وبالجملة لا بد من معرفة ما يتعلق بالأحكام الشرعية من الكتاب والسنة ويكفي منها معرفة كتاب مصحح جامع
كالسنن لأبي داود وعلم أصول الفقه وأما علم الكلام فقيل إنه غير شرط والأولى أن يعلم منه قدر ما به تتم نسبة الأحكام إلى
الله تعالى من كونه موجودا قديما حيا قادرا عليما وثبوت تكليفه وبعثة النبي عليه الصلاة والسلام ومعرفة معجزته وشرعه
وإن لم يتبحر في أدلتها التفصيلية وأما الفقه فهو ثمرة الاجتهاد فلا يكون شرطا وإن كانت مما يستند في زماننا طريقا إلى تحصيله
وهذا كله على القول بعدم تجزي الاجتهاد وأما على ما هو الصحيح من القول بجواز الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض فشرطه معرفة
ما يتعلق بالبعض المجتهد فيه ولا يضر الجهل بما لا يتعلق به وإنما يعلم المجهول بها أي بالمسألة المجتهد فيها الدفع الظن
الحاصل للفقيه لأن المفروض حصول جميع ما هو أمارة في تلك المسألة في ظنه نفيا وإثباتا إما بأخذه عن مجتهد وإما بعد تحرير الأئمة
الأمارات وضم كل إلى جنسه يتجزى الاجتهاد حينئذ هذا وأما مجتهد المذهب فشرطه الاطلاع على أصول مقلده لأن
استنباطه على حسبها وسمي استنباطه بحكم جديد اجتهادا في الحكم وإن لم يكن جديد الحكم المروي عن إمامه تخريجا وقد أطلق كثير
من المتأخرين اسم الترجيح على الكل مسألة لا خلاف أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يجوز له الاجتهاد في الآراء الدنيوية
والحروب دون أحكام الدين إلا ما روي عن الجبائي وابنه والأصح عنهما خلافه واختلف في تعبده عليه السلام بالاجتهاد فيما
لا نص فيه من الأحكام الشرعية على قولين أحدهما الجواز وهو قول أبي طالب وأبي عبد الله البصري والسيد الحسني والمنصور بالله

وغيرهم وثانيهما المنع عقلا حكاه في الفصول عن بعض أئمتنا والشيخين وأبي عبد الله البصري وفي هذه الحكاية
نظر فإن أبا طالب صرح في المجزي أن مذهب الشيخين وأبي عبد الله البصري جوازه عقلا وعلى الجواز الوقوع وعدمه والوقف
حتى إنه اختلف القائلون بالجواز وهم أكثر الناس في وقوع تعبده صلى الله عليه وسلم بالأحكام الدينية فقال الشافعي وأبو يوسف بثبوته
وارتضاه ابن الحاجب وقال أبو طالب وأبو عبد الله البصري والشيخان وأكثر المعتزلة بأنه لم يقع وذهب القاضي عبد الجبار وأبو الحسين
إلى الوقف وارتضاه الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام وعزاه إلى أكثر علماء الأصول احتج أهل الجواز بأنه لا يمتنع تعلق المصلحة به
عقلا فيكون حكمه حكما في تعلق مصلحته بالتوصل إلى كثير من الأحكام من طريق القياس والاجتهاد فتعبد بذلك كما تعبد بالنص
لو جاز له الاجتهاد للزم أن يجوز عليه الخطأ كما يجوز على سائر المجتهدين قلنا جواز الخطأ ممنوع في حقه للعصمة عنه وأسند
جوازه عدم العصمة بقوله ولا يجوز عليه الخطأ فيما يجتهد فيه وإن جاز علينا كما لا يجوز عليه السهو والغلط فيما يبلغه عن الله وإلا
ونفع الريب في جميع أحكامه لاحتمال كونها عن اجتهاد مغلوط فيه وذلك مما ينفي الثقة عن الفوائد منه سلمنا يجوز الخطأ عليه
كما ذهب إليه بعض القائلين بالوقوع فلا يقرر عليه اتفاقا فلا يلزم عدم الثقة بقوله احتج أهل المنع بأنه صلى الله عليه وسلم قادر على
العلم في الحكم بانتظار الوحي فيحرم عليه الظن الذي لا يحصل من الاجتهاد سواه ورد بالمنع فإن إنزال الوحي غير مقدور
له وانتظاره لا يستلزمه ولذا كان يحكم بالشهادة مع أنها لا تفيد إلا الظن احتج أهل الوقوع بقوله تعالى عفا الله عنك
لم أذنت لهم فعوتب صلى الله عليه وعلى آله وسلم على حكم الإذن وهو إذنه للمنافقين في القعود والتخلف عن غزاة تبوك ولا عتاب
فيما علم بالوحي واحتجوا أيضا بقوله صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمري ما استدبرت لم أسق الهدي أخرجه مسلم وغيره
عن جابر من حديثه الطويل معناه لو علمت أولا ما علمت آخرا ومثله لا يستعمل إلا فيما عمل بالرأي فيعلم أن السوق بالرأي وهو حكم
شرعي ورد الأول من الدليلين بأنه وارد في غير الحكم الشرعي من الآراء والحروب والأمور الدنيوية ولا نزاع فيه ورد الثاني
مع كون معنى الحديث ما ذكرتم على تقدير أن معناه لو استقبلت من أمري ما استدبرت في أخبار بعضهم بأنه بالوحي من أنواع الحج الثلاثة
لا ابتداء الحكم فلم يكن السوق عن اجتهاد بل كان تحريم القرآن فيسوق ومن عداه فلا يسوق وإنما قال ذلك تطييبا لنفوس أصحابه
لأنه كان يشق عليهم مخالفة فعله وحجة عدم الوقوع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى معناه أن كل ما
ينطق به عن وحي وهو ينفي الاجتهاد ورد بتخصيصه بالمبلغ من القرآن لأنها نزلت لرد قولهم فيه إنه مفتري وإن سلم عمومه
فتعبده بالاجتهاد ثابت بالوحي فيكون الحكم الثابت بالاجتهاد الثابت بالوحي ثابتا بالوحي واعلم أن القائلين بوقوع
الاجتهاد منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فريقان فريق لم يجوز عليه الخطأ وفريق جوزه ولكنه لا يقر عليه بل ينبه احتج
الفريق الأول بأنه لو جاز الخطأ فيما أفتى به لكنا مأمورين باتباع الخطأ وهو باطل ورد بمنع البطلان لأمر العوام باتباع
المجتهد ولو كان مخطئا والحل أن للحكم الخطأ جهتين عدم مطابقته للواقع وكونه مجتهدا فيه والأمر به للثانية وكما وجب العمل
بدعا نفسه ولو كان خطأ وجب على متبعه أيضا لذلك على أن اتباعه إنما وجب فيما قرر عليه ولا خطأ فيه قالوا ثانيا لو جوزنا الخطأ
لورث الشك فيفضي إلى مقصود البعثة ورد بأنه لا يورثه بعد ثبوت الرسالة بتصديق المعجزة لوجوب اتباعه ولو خطأ
والاجتهاد إعلامه لا يقرر عليه بالإجماع قالوا ثالثا لما عصم الإجماع عن الخطأ لكون أهله أمة الرسول عليه الصلاة والسلام
فعصمته أولى لهذا الشرف وأجيب بأن العصمة في الإجماع بعد القرآن وشهادة السمعي في حقه صلى الله عليه وسلم
احتج الفريق الآخر أما عقلا فبأنه لا مانع منه من حيث بشريته وليس علوا بهيئة وكمال عصمته وقوة حدسه مانعا إلا أن
السهو والخطأ للعقلي من لوازم الطبيعة البشرية فإذا جاز سهوه حالة المناجاة كما ثبت أنه سها في تعبده فالخطأ وغيرها
بالأولى وأما نقلا فبقوله لم أذنت لهم دل على أن إذنهم كان خطأ وقوله ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض قال عليه السلام
لو نزل عذاب ما نجا منه إلا عمر لأنه أشار إلى القتل وغيره إلى الفداء فهو خطأ وقوله عليه الصلاة والسلام إنما أنا بشر وإنكم تختصمون
إلي فلعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها
أو ليتركها دل أنه قد يخفى عليه الحق الباطن وأجيب بأن ذلك في الآراء والحروب وفصل الخصومات والخلاف في الأحكام

ولانه تعالى ان فصل العمومات تستلزم الاحكام الشرعية وهي الحل للتخصيص والحرمة للاخر فيقتضي جواز خطائه فيها
لانه تعالى اعانتم ذلك عند من يقول ان الحكم ينفذ ظاهرا او باطنا كما هو راي الحنفية واما على ما هو الحق فلا ولو نفذ باطنا
وحل لم يكن قطعة من النار ولو كان هذا من الاجتهاد في الاحكام لم يقر عليه للاجماع على انه لا يقر على خطا في اجتهاده
مسألة اختلف في جواز الاجتهاد من الصحابة رضي الله عنهم في عصره عليه السلام على اقوال منها الجواز عقلا وهو مذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين و منها المنع مطلقا في الحاضر والغائب ومع الاذن وعدمه وهذا مذهب الاقل و منها
المنع في الحاضر دون الغائب وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم وغيرهما واختاره ابو طالب عليه السلام و منها
المنع بلا اذن والجواز مع الاذن ذكره في المنتهى و اختلف على الجواز في الوقوع على اقوال منها الوقوع حاضرا
وغائبا عند الاكثرين و منها عدمه مطلقا عند ابي علي وابي هاشم في رواية الاكثر و منها عدم الوقوع
في الحاضر مطلقا يعني باذن وبغير اذن و منها عدم الوقوع بلا اذن منه صلى الله عليه وسلم والوقوع معه و هو المختار عند
ابي طالب عليه السلام والفصول وغيرهما و منها الوقف في الوقوع وعدمه مطلقا يعني في الحاضر والغائب وهو مذهب
ابي علي وابنه في رواية ابي طالب وابي الحسين والامدي و منها الوقف في الحاضر عنه صلى الله عليه وسلم والقطع بالوقوع من
الغائب لحديث معاذ المتلقى بالقبول وهو مذهب القاضي عبد الجبار لنا في الجواز بل عدم من انه لا مانع من تعلق المصلحة به عقلا
والمنع للتمكن من العلم بالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وسلم عن فقد ولهم لانه يقال يجب عليه الاخبار اذا سالوه
ففرضهم السؤال وهو مفقود قطعا لانه يقال اذا كانت المصلحة في ان يعمل المكلفون في بعض الاحكام باجتهادهم
وسلكوا فيها طريق الظن لم يجب ان ينص لهم الرسول لتلك الاحكام من طريق النص بل لم يجز فلا يتمكن من العلم قيل يجوز ذلك يلزم
منه الاستغناء عنه صلى الله عليه وعلى اله في تلك الاحكام التي يتوصل اليها بالاجتهاد قلنا لزوم الاستغناء عنه
ممنوع كيف والاجتهاد فيها لا يتم الا بالحاقها بالمنصوصات والا لزم ان يكون الصحابي نبيا بعده قد استغنت عنه في احكام الحوادث
التي اجتهدوا فيها وهو ظاهر الفساد احتج الاخران و هما القائل بجواز الاجتهاد من الغائب عن حضرته صلى الله عليه
وسلم دون الحاضر والقائل بجوازه مع الاذن والمنع مع عدمه كل طرف بدليل فطرف المنع بدليل المانع مطلقا وهو
ما تقدم وطرف الجواز بدليل الوقوع مع الغيبة كخبر معاذ المتلقى بالقبول و مع الاذن كتحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة
فحكم بقتل الرجال وقسمة الاموال وسبي الذراري والنساء فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم الله وفي رواية بحكم الملك
وحجة الوقوع مطلقا حضوره صلى الله عليه وسلم لهو لا ذكر اخرج مسلم عن ابي قتادة الانصاري قال خرجنا مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم عام حنين وذكر القصة الى ان قال ثم ان الناس رجعوا وجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من قتل قتيلا له عليه
بينة فله سلبه فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال مثل ذلك فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال ذلك الثالثة فقمت
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لك يا ابا قتادة فقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله سلب ذلك
القتيل عندي فارضه من حقه فقال ابو بكر لاها الله اذن لا يعمد الى اسد من اسد الله تعالى يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق فاعطه اياه فاعطاني فبعت الدرع فابتعت مخرفا في بني سلمة فانه لاول مال تاثلته
في الاسلام قلنا ابو بكر انما قال بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه لا بالاجتهاد
وهو ظاهر احتج النافي وهو القائل بعدم الوقوع بانه لو وقع لنقل وعلم يعني انه لو ورد التعبد بالاجتهاد ووقع
استعماله لوجب ان ينقل نقلا شائعا يقع به العلم كما ان الصحابة لما تعبدوا به بعده صلى الله عليه وسلم ووقع منهم العمل
به نقل ذلك نقلا يوجب العلم قلنا لزوم العلم بنقله ممنوع ولا نلزم مساواة اجتهاد المعاصر لغيره في الشيوع لقلة الاجتهاد
مع نزول الوحي ولندرة عموم الحاجة اليه مع انقطاعه ولو سلم فقد علم لان خبر معاذ متلقى عند العلماء بالقبول احتج الثالث
وهو القائل بوقوعه من الغائب دون الحاضر اما عدمه من الحاضر فدليله كالثاني وهو انه لو وقع منه لنقل الينا نقلا
يوجب العلم وجوابه ما سبق و اما وقوعه من الغائب فهو خبر معاذ الذي تقدم و هو متلقى عند العلماء بالقبول فيوجب

العلم احتج الرابع وهو القائل بوقوعه مع الاذن خاصة حضورا او غيبة بما رواه اهل السير من تحكيم سعد بن
معاذ في بني قريظة في حق الحاضر وخبر معاذ في حق الغائب ونحوهما كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر عقبة
بن عامر وعمرو بن العاص ان يجتهدا في بعض الحوادث بحضرته وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة
واحدة وروي ايضا انه امر غيرهما بذلك ذكره ابو طالب في المجزي وكما روي انه قال لابي موسى حين وجهه الى اليمن اجتهد رايك
مسألة اجمع المسلمون على ان المصيب في العقليات واحد وان النافي لملة الاسلام كلها او بعضها وهو ما علم ضرورة من
دين كوجوب الصلوة وتحريم الوطي والخمر كافر لكن في انه اثم خلاف الجاحظ في المجتهد دون المعاند مع انها تجري عليه في الدنيا
احكام الكفار اتفاقا وفي انه مخطئ خلاف العنبري وقد اول بنفي الاثم بالاجتهاد في مسائل الكلام كالقول بالرؤية لا في
صريح الكفر والاصح ان خلافهما في مطلق الكافر سواء كان من اهل القبلة او لم يكن اذ القول بان اليهودي غير مخطئ في نفيه
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ليس بابعد من القول بان المجتهد من اهل القبلة غير مخطئ في ان الله تعالى جسم وذو جهة والعنبري
ان اراد بتصويب كل مجتهد في العقليات وقوع معتقده لزم التناقض كقدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فمحتمل والاتفاق
على الاثم فيما علم من الدين بالضرورة والعنبرة من القطعيات المعلومة بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة
بالاجماع بانه مخطئ انه قصر لا كافر والاجماع من المسلمين قبل ظهور المخالف على اثم اي الكفار معاندهم ومجتهدهم من اهل
الاسلام نفي اثم المجتهد مبهم كما يقوله الجاحظ و سطر تصويبه كما يقوله العنبري وكون التكليف بذلا في الاجتهاد
مع الاطلاق ممنوع اشارة الى شبهة الجاحظ والعنبري وجوابها تقرير الشبهة ان حصول ما يترتب على الاجتهاد من الاعتقاد
ضروري فيمتنع اعتقاد نقيضه والا اجتمع النقيضان والجواب منع امتناع اعتقاد النقيض
انما يمتنع حين هو معتقد لنقيضه ورفعه ممكن بتصحيح النظر هذا حكم المجتهد في اعتقادات الاصول وقطعيات
الفروع و اما ظني الشرع وهو الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية فقد تنازعوا في التخطئة والتصويب فقال
الاشعري والباقلاني وابن سريج وابو يوسف ومحمد ان كل مجتهد مصيب وقال الجمهور بوحدة الحق وتخطئة البعض
وعليه المتاخرون من الحنفية والشافعية والمالكية وقال السمعاني انه ظاهر مذهب الشافعي ومن حكى عنه غيره فقد
اخطا عليه قالوا اي ائمتنا المنصور بالله عليه السلام و هو الذي يختار والقائلون بالتصويب منهم من قال به مع الاشبه وهو ما لو حكم
الله بحكم لكان به فمخطئه مصيب مخالف للاشبه ومن عبر واعترض بانه مخطئ في الانتهاء لا في الابتداء وهو قول ابن
سريج وابي يوسف ومحمد و قال الاشعري والباقلاني كل مجتهد مصيب مع عدمه اي عدم الاشبه فقالوا حكم الله
تابع لظن المجتهد فكل ما ظنه هو حكم الله في حقه وعلى القول الاول وهو القول بوحدة الحق وتخطئة البعض قال الاثم
لمخالف الحق وهو قول الاصم وبشر المريسي والكتاب والسنة والاجماع يدفعه وذلك كقوله تعالى وداود وسليمان [illegible] علما فيما
اخطاتم به وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى وضع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما علم بالتواتر من
اختلاف الصحابة في المسائل الاجتهادية شائعا ذائعا من غير نكير ولا تاثيم من بعضهم لبعض معين ولا مبهم مع القطع بانه
لو كان اثم لذكروه ولخافوا الاجتهاد وخوفوا منه و الصحيح الذي عليه الاكثر ان عليه دليلا ظنيا فمن ظفر به فهو
مصيب ومن لم يظفر [illegible] عليه دليل قطعي وهو مذهب الاصم والمريسي ومن لا دليل عليه [illegible] اي يسقط البعض
اصابته احتج الاول وهو القائل بوحدة الحق وتخطئة البعض بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فمنها ان الاجتهاد
طلب [illegible] عليه فيكون ثابتا قبل الاجتهاد وبيانه ذلك ان المجتهد طالب والطالب لا بد له من
مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب واذا كان كذلك كان مخالف ذلك الحكم
مخطئا [illegible] المطلوب الظني ومثاله من كان على ساحل البحر فيسر له ان غلب على ظنه السلامة ابيح له الركوب وان غلب على
ظنه العطب حرم وقبل حصول الظن لا حكم لله عليه قلنا انه متعلق يتوقف عليه والمانع نفس ما نحن فيه لان متعلق
الظن هو الحكم الشرعي بمعنى ان المجتهد يظن ان حكم الله في هذه الواقعة هذا دون هذا او هذا معلوم ضرورة وانكاره مكابرة

فان المجتهد لا يطلب الظن كيف كان وانما يطلب ظنا صادرا عن امارة ووجود الامارة متوقف على وجود مدلولها فلو كان
وجود المدلول متوقفا على حصول الظن لزم الدور قيل متعلق الظن هو الانتساب بالاعتبار المعهود من الشارع والاصول
بالاصول قلنا هذا سعي مخالف النصاب من الاجماع دلت الصادره من الامارات الظنيه ولا خلاف في جوازها قيل متعلق
الظن هو الدليل لا المدلول قلنا الدليل متوقف على المدلول الذي هو حكم الله تعالى فهو متقدم على الاجتهاد فلا يكون متوقفا
عليه وايضا لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان اذ شرط القطع بقاء الظن هذا دليل اخر من الادله العقليه ووجهه
انه لو كان الكل حقا لزم اجتماع القطع وعدمه في الحكم المستنبط بيانه ان المجتهد اذا ظن حكما اوجب ظنه القطع به
وقطعه به مشروط بقاء ظنه به للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه قيل لا نسلم ان قطعه به مشروط
ببقاء ظنه لم لا يجوز ان يستمر الظن به بعدما حصل القطع وحينئذ يزول الظن الى العلم بالحكم المستنبط ايضا والعلم والظن ليس
هذا اذ والا بالظن بغيره بل بالقطع به قلنا او لا عدم اذ والا الظن في المجتهدات الى العلم بها امر محقق بالوجدان
انكار استمرار الظن بها بحث اي قول باطل يجب من بطلانه وثانيا بان زواله اي الظن الى العلم ان سلم منع الرجوع عن
ذلك الحكم الى حكم اخر مظنون لامتناع ظن احد النقيضين مع العلم بالاخر وكذا الجابه اي اجاب الظن للعلم مع تذكره اي الظن
منع الرجوع ايضا بمعنى انه اذا كان الظن بالحكم موجبا للعلم به على ما هو اللازم من تصويب كل مجتهد امتنع الرجوع لامتناع ظن
نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم الموجب للعلم به لامتناع ظن نقيض الحكم المعلوم مع ملاحظة ما هو موجب للعلم لوجوب دوام
العلم بوجوب دوام ملاحظة موجبه والا لم يكن العلم علما ولا الموجب موجبا والقطع بالجواز لظن النقيض في الرجوع بعد
اي مع تذكر ظن الحكم حاصل فلم يكن مستلزما للعلم قيل لزوم اجتماع النقيضين وارد على المذهبين والالزام به مشترك بينها فاما
ان يبطلا او يفسد الدليل لوجوب اتباع الظن قطعا فان الاجماع منعقد على وجوب اتباعه سواء قلنا باتحاد الحق او بتعدده فقد
استلزم الظن القطع على المذهبين قلنا نعم لو اتحد المتعلقان واما اذا اختلف متعلقا الظن والقطع فلا وهما عند القائلين
بوحدة الحق مختلفان لان متعلق الظن الحكم المطلوب ومتعلق القطع تحريم مخالفته او وجوب العمل به لكونه مظنونا فلا يلزمنا
امتناع ظن النقيض مع تذكر موجب القطع لان موجبه يوجب القطع بحرمة المظنون فلا ينافيه عدم القطع بالمظنون ولو سلم ان ظن
المظنون لما كان هو الموجب للقطع بالمقطوع كان زواله عند ظن النقيض مؤثرا في زوال القطع لكنه ليس موجبا له دائما
بل ما دام مظنونا فعند زوال الظن ينتفي شرط الموجب والشيء كما ينتفي بانتفاء موجبه فقد ينتفي بانتفاء شرطه فلا يمتنع النقيض فان
قيل لا اتحاد في المتعلق على القول بالتصويب ايضا لان الظن متعلق بكون الدليل دليلا والعلم بثبوت مدلوله ما دام دليلا
فاذا انتفى الظن انتفى شرط ثبوت الحكم وبطل الدلاله فقد اجيب بان كونه دليلا حكم ايضا فاذا ظنه فقد علمه والا
جاز ان يكون الدليل غيره فيكون مخطئا فيه اذ هو فلا يكون كل مجتهد مصيبا وحينئذ يجتمع في كونه دليلا الظن والعلم فيتم الالزام
وفيه ان الشرع جعل مناط وجوب العمل ظن الدليل لا نفس الدليل ولا القطع به فيجوز ان يوجب ظن الدليل وجوب العمل او
يوجب الجزم بكونه دليلا ثم يجوز كون غيره دليلا لا يوجب العمل ما لم يتعلق الظن بكونه دليلا ثم المراد بكون كل مجتهد مصيبا
اصابته في الاحكام التكليفيه في كل حكم والاجتهاد في ... ان الظن المتعلق بثبوت الحكم ... لو استفاد من
الدليل قطعا ووجود ظن اخر متعلق بكون الدليل دليلا لا يرفع المحذور والحاصل من الظن الاول يعم اذا احدث ... العايله
بان مظنون المجتهد مقطوع به مشروطه او عدمه لم يلزم المصوبه امتناع ظن النقيض كالمخطئه لكنه يبقى الساقض لكونهم مقطوع
بان الحكم المجتهد فيه ثابت في نفس الامر وتعلق الظن بالمجتهد ان مما لا يمكن انكاره وايضا لو لم يكن لله تعالى في كل واقعه حكم
لكان يلزم ان يكون المجتهد اذا اجتهد في واقعه متجدده مبتدعا شرعا وايضا لو كان الكل حقا فاذا اتفق الاجتهاد فان بقي
الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين وان لم يبق صار الاجتهاد الثاني ناسخا للاول وكذا المقلد اذا اصاب مجتهدا والاجماع على ان
النسخ انما هو بالوحي لا بالاجتهاد من احاد الامه

واما الادله النقليه والسنه

والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمن وكان حكمه وداود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمن خلافه ولا

لداود الرجوع عنه فلو كان كل منهما حقا لم يكن لتخصيص سليمن بفهمه ولم يحل له الاعتراض على من لم يخطئ وكيف اذا كان
ابا له نبيا والقول بجواز الاعتراض لترك الاولى فانه في الانبياء عليهم السلام بمنزلة الخطاء في غيرهم مع بعده فان في لو فهمناها
بعد نظامه بتفهيم مطلق الحكومة لا الحكومة المعتد بكونها الاولى فان المتبادر خلاف الظاهر ولو كان في الحكم وهو المطلوب
وقول سليمن عمر هذا ارفق للفريقين مع انه خير واحد لا يقتضي جواز الحكم بغير الارفق فلعل الارفق موجب للتعين وقوله تعالى وكلا
اتينا حكما وعلما يحتمل ان الحكمه ومناسبة الاحكام والعلم بطريق الاجتهاد وهو الظاهر المراد منه القول السابق

واما الاجماع

فان الاثار داله على ان الصحابه كانوا يرددون الاجتهاد بين الصواب والخطا ويخطئ بعضهم بعضا كمن تواتر عنه
الشرك وهذا اما اراد بقوله واشتهر اطلاق الصحابه الخطاء وقد عد منها من ذلك فقال في العول روي ان ابن عباس
قال ارون الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا اذا ذهب نصف ونصف فاين موضع الثلث ثم قال
لو قدموا من قدم الله واخروا من اخر الله ما عالت فريضه ذكره الاسيوطي في جمع الجوامع وهذا من ابن عباس انكار وتخطئه لمن
يقول بالعول وقد روي انهم ايضا خطاوه في ذلك وكما في الكلاله روى الاسيوطي عن الشعبي قال سئل ابو بكر عن الكلاله فقال اني
اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وحده لا شريك له وان كان خطا فمني ومن الشيطان والله منه بريء رواه الدارمي والبيهقي
وابن ابي شيبه وغيرهم وروي عن عبد الرحمن بن مهدي عن حماد بن زيد عن سعيد بن عبد الله عن محمد بن سيرين قال نزلت بابي بكر فريضه
لم يجد لها في كتاب الله اصلا ولا في السنه اثرا فقال اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني واستغفر الله وكما في
المجهضه يكسر الهاء ما اجهضت الناقه والمراه ولدها اي اجهاضا اسقطته ناقص الخلق فهي مجهض ومجهضه والولد مجهض
قال ابن حجر في تلخيصه روى البيهقي من حديث سلام عن الحسن البصري قال ارسل عمر الى امراه مغيبه كان يدخل عليها فانكر ذلك فقيل
لها اجيبي عمر فقالت ويلها ما لها ولعمر فبينما هي في الطريق ضربها الطلق فدخلت دارا فالقت ولدها فصاح صيحتين ومات فاستشار
عمر الصحابه فاشار عليه بعضهم ان ليس عليك شيء انما انت وال ومؤدب فقال عمر ما تقول يا علي فقال علي ان كانوا قالوا برايهم
فقد اخطاوا وان كانوا قالوا في هواك فلم ينصحوا لك اري ان ديته عليك لانك انت افزعتها فالقت ولدها من سببك فامر عليا
ان يقسم عقله على قريش ثم قال ورواه عبد الرزاق عن معمر عن مطر الوراق عن الحسن فذكر نحوه وذكر الشافعي بلاغا عن عمر مختصرا
وكما روي عن ابن عباس انه قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وقال في الجد علي ابن في الاخوه وقال الا يتقي الله زيد
وكما روي عن مسروق قال كتب كاتب لعمر بن الخطاب هذا ما ارى الله امير المؤمنين عمر فانتهره عمر وقال لا بل اكتب هذا ما راى
عمر فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمن عمر اخرجه البيهقي وروي المؤيد بالله في شرح التجريد عن ابن مسعود انه قال
في امراه مات زوجها ولم يفرض لها صداقا اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان
والله ورسوله بريئان ولعلي بن ابي طالب رضوان الله عليه كلام في ذلك لا يحتمل التاويل وشهرته اغنت عن نقله واما ان
هذا الكل شايع ولم ينكر على احد منهم

واما السنه

فما اشار اليه بقوله وصرح بها نبي بالتخطئه عليه السلام في
عدة احاديث من ذلك ما اخرجه الجماعه الا الترمذي عن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم
فاصاب فله اجران وان اجتهد فاخطا فله اجر واخرج الجماعه كلهم عن ابي هريره نحوه قال الترمذي وفي الباب عن عمرو بن العاص
وعقبه بن عامر وفي روايه للحاكم اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فله عشره اجور ثم قال هذا حديث صحيح الاسناد
وعن عقبه بن عامر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له في قضاء امره به اجتهد فان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك
حسنه وروى نحوه احمد بن حنبل في مسنده وحملهم التخطئه على صوره وجود القاطع او ترك استقصاء المجتهد بعيد لاسيما من الصحابه
رضي الله عنهم والحاكم المقصر فيها زور فلا يكون ماجورا

مسئله

اجر المخطي على بذل الوسع لا على نفس الخطا لعدم
مناسبته ولانه ليس من فعله والمصيب يتعدد الاجر في حقه فله اجر على بذل الوسع كالمخطي واجر او اجور اما على الاصابه لكونها
من اثار سعيه واما لكونه سن سنه حسنه يقتدى بها من يتبعه من المقلدين لاهتدائهم به لمصادفتهم الهدى او مقلد المخطي لم يحصل
على شيء غايته الامر سقوط الحق عنه باعتبار ظنه انه على الحق

احتج

الثاني وهو القائل بتصويب الكل بوجهين اولهما

ان التخطئة توجب لها محذورين لان المخطئ في اجتهاده اما ان ينفي الحكم الذي هو الصواب في نفس الامر في حقه او لا والكل
باطل لان نفي الصواب في حق المخطئ ووجوب العمل عليه مع وجوب الخطأ الذي ظنه الصواب عليه متنافيان والتكليف بهما محال وعدمه
اي عدم نفي الصواب في حق المخطئ ايجاب خطأ وتحريم صواب وهو محال ايضا ورد بمنع الثاني ونمنع ان الحكم الاول في حق
المجتهد المخطئ ولا نسلم استحالته كما ان الدليل القطعي من نص او اجماع لما تعسر منه في البحث فانه يجب عليه مخالفته الى غير مع
الاتفاق على خطائه مع الاختلاف في خطائه اولى ٥ ومنها ان الجاهل بغير حكم الله ضلال ليس باهدى فلو كان بعض
الصحابة المجتهدين مخطئا لم يكن متابعته اهتداء وقد قال صلى الله عليه وسلم بايهم اقتديتم اهتديتم ٥ قلنا هو اهتداء من
حيث فعل ما يجب عليه لا لاصابته الى الصواب وان لم يكن كذلك من حيث تعين الحكم والصدق ببعض الاعتبارات كاف في صدق
كما اذا خالف النص مجتهد لم يطلع عليه ٥ مسئلة اختلف في نقض الحكم ان لم يخالف قاطعا من نص كتاب او سنة متواترة او
اجماع او قياس قطعيين كما اذا خالف القطعي نقض بالاتفاق لان الظن لا يبطل العلم نقض وان خالف غير القطعي بالمنع فلا يجوز من
مجتهد نقض حكمه اذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره اما اذا لم يخالف نصا ولا جليا فللاجماع واما اذا خالف احدهما فهو مذهب الجمهور
لفوات مصلحة نصب الحكام لانه يتسلسل نقض النقض من الاخر فتفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومة لعدم
الوثوق بالحكم وقيل بالجواز لنقض الحكم ان خالف نصا صريحا ولو كان احاديا او خالف ظاهرا جليا ولو قياسا لقوله تعالى
فردوه الى الله والرسول وهذا مذهب المتاخرين من اصحابنا فيما ذكره البرماوي وهم ممن يقول بوجوب [illegible] ولهذا قال
وهو على التخطئة ظاهر يعني واما عند المصوبة فلا وجه لكون الاول وقع مطابقا لمراد الله تعالى وكذا عند بعض المخطئة لان
الظن لا يرفع الظن والرد الى الله والرسول مع نفي الاختلاف ولا يبقى خلاف مع الحكم ولا يجوز الحكم من مجتهد بخلاف الاجتهاد
الحاصل منه او وقع ذلك الحكم من المجتهد بتقليد منه لمجتهد اخر فانه باطل لوجوب اتباع الظن والعمل به ولا يجوز له
التقليد مع اجتهاده اجماعا وكذا مع تمكنه من الاجتهاد كما يجيء ان شاء الله تعالى والاتفاق ان رجوع المجتهد في الاحكام التي لا يستمر حكمها
لا حكم له فيما قد مضى منها والمختار الذي عليه الجمهور ان رجوعه اي المجتهد في دوام الحكم اي ما يستمر حكمه تحليلا وتحريما
واجب كان يطلق زوجته ثلاثا من دون تحليل بعده وهو يرى ان الطلاق مع الطلاق فراجعها ثم تغير اجتهاده الى ان الطلاق
مع الطلاق [illegible] وكان يرى ان الخلع فسخ فنكح امراة كان قد خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق او في واجب القضاء
كان نسي [illegible] او هو يرى وجوب القضاء فقد ترى بعد خروج وقت الصلوة او فعلها ان ذلك لا يوجب القضاء نقض للاول
من الاجتهادين من حينه لا من اصله فلا يعيد ما فعله بالاجتهاد الاول ولا يعاقب عليه مما مضى الاجتهاد وبعده يعمل بالثاني
عزما واحتياطا [illegible] ما دعا رق تلك المطلقة والمخالعة والا استحل وطي المطلقة والمخالعة بلا ماء واحترى لو قضى
قصرا وهو يرى وجوب التمام فيما يعتقد تحريمه في الاول وعدم اجزائه في الثاني وقيل لا يعمل بالثاني بل بالاول سواء اتصل به
حكم حاكم ام لا بل لا اجتهاد ممن له الحكم فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد والتحقيق ان العمل بالثاني ليس نقضا للاول وانما
يكون نقضا له لو حكم بانه كان حراما من اول الامر واهل التخطئة والتصويب متفقون على خلاف ذلك وقيل لا يعمل بالثاني
ان حكم به اي بالاول فاذا حكم حاكم بصحة الرجعة والنكاح فيما مثلناه على المجتهد على ذلك وان خالف اجتهاده لما سبق من انه
لا ينقض الحكم في الاجتهاديات لا من الحاكم ولا من غيره واستماع الينقض تنقض اعمال الحكم واعتباره يقتضي عدم تحريمه على
المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده وهذا رأي المصوبة وكثير من القائلين بوحدة الحق وهو مبني على ان حكم الحاكم في الاجتهاديات
ينفذ ظاهرا وباطنا فيحل للزوج مباشرة تلك المطلقة والمخالعة ظاهرا وباطنا وان كان مذهبه التحريم وفيه نظر ونحوه
الخلاف في المقلد يعني ان الخلاف في المقلد كالخلاف في المجتهد فلو تزوج مقلد بغير ولي عند ظن امامه بصحة ذلك ثم علم بتغير اجتهاد
امامه فالمختار التحريم مطلقا وقيل الحل مطلقا ومراد الناس به حكم حل والا فلا وحكمه اي المقلد بخلاف مذهب امامه جار
على الخلاف في الانتقال وسياتي ان شاء الله تعالى فان قلنا انه يجوز له الانتقال لم ينقض حكمه والا نقض كما لو حكم المجتهد بخلاف اجتهاده
وقيل انه انما ينقض حكمه اذا لم يقلد فيه احدا من الائمة اما اذا قلد فيه غير امامه فلا ينقض لانه لعدم الدليل انما حكم به لرجحانه عنده ٥

واعلم ان في كون الحاكم مقلدا ثلاثة اقوال اولها انه لا يصح حكم المقلد وثانيها انه يصح لان التقليد طريق القاصر عن
الاجتهاد وكما يقلد في تقسيم المتلفات فلو وهذا اولى لئلا تتعطل الاحكام وتضيع الحقوق لقلة المجتهدين خصوصا في زماننا وثالثها
انه يصح عند فقد الاجتهاد ٥ مسئلة لا خلاف في ان المجتهد ممنوع عن التقليد اذا اجتهد فاداه اجتهاده الى حكم واختلف قبله اي المجتهد
اخر قبل اجتهاده على اقوال اولها المنع مطلقا وهذا قول الاكثر وهو المختار من وقت لان الاجتهاد اصل والتقليد والاخذ
بالفرع مع القدرة على الاصل لا يجوز كما في الوضوء والتيمم ولقوله تعالى فاعتبروا فانه امر بالاجتهاد وترك العمل به في العامي لعجزه والقياس
على التقليد في الاصول يحلمع القدرة على الاحتراز عن الصور المحتملة والفرق بان المطلوب هنا الظن وهو يحصل بالتقليد لان المطلوب
الظن الاقوى وهو ممكن منه ولا ينقض بقضاء القاضي حيث لا يجوز خلافه قد لا دليل على الادلة على انه لا ينقض لا بالتقليد ٥
وثانيها الجواز مطلقا اي سواء كان الغير صحابيا او لا واعلم منه او لا والى هذا الاقوال وذلك لعدم علمه الا انه هو مذهب
احمد واسحق بن راهويه وسفيان ورواية عن ابي حنيفة ٥ وثالثها جواز تقليد المجتهد الاعلم منه وهو قول محمد بن الحسن
الشاني واحد الروايتين عن ابي حنيفة وذلك لرجحان الاعلم عليه بخلاف المساوي والادنى ٥ ورابعها جواز تقليده
لصحابي راجح في نظره على غيره من الصحابة المخالفين له والاخير المجتهد في تقليدا بهم بشرط الاستواء في النظر وهذا مذهب مالك
والجبائي واحد قولي الشافعي ولجد والوجه رجحان الصحابي على غيره ٥ وخامسها جواز تقليده المجتهد غيره فيما يخصه من
الاحكام لا فيما يفتي به غيره ٥ وسادسها جواز تقليده لغيره فيما اي فيما يخصه اذا كان بعضها يخشى فوت وقته لو اشتغل
بالاجتهاد وهو قول ابن سريج وهو قريب لعموم الكل والنص الذي هو الاجتهاد والوقت باق احتج المجوز مطلقا بوجوه منها قوله
تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم الحديث اما الاية فلانه قبل الاجتهاد
لا يعلم والاخر من اهل الذكر فيسأله للجهل واما الحديث فظاهر العموم وخص منه من اجتهد بالاجماع فبقي ما عداه والجواب
ان الامر في اسألوا اهل الذكر الخطاب في اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم للمقلدين بان ذلك ان معنى ان كنتم لا تعلمون
ان كنتم لا من اهل العلم يشعر به قوله ان كنتم لا تعلمون باهل الذكر والمراد باهل العلم اهل القدرة على تحصيله فان المجتهد من اهل
الذكر ولو كان المراد ما ذكرتم لجاز تقليد المجتهد لغيره بعد الاجتهاد اذا كان ظانا بالحكم لانه حينئذ لا يعلمه والخطاب في
الحديث للمقلدين كما سبق ولو سلم فخصوص بالاصحاب لبركة الصحبة واحتمال السماع فلا يصدق في عموم الدعوى ومنها ان المطلوب
الظن وهو حاصل بفتوى الغير والجواب ما مر ان ظنه باجتهاده اقوى من ظنه بفتوى الغير فيجب العمل بالاقوى ٥ مسئلة اذا
تكررت الواقعة التي قد اجتهد المجتهد فيها فان لم يذكر اجتهاده الاول اصلا او ذكره وتجدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع وجب عليه اعادة ٥
النظر فيها قطعا وان كان ذاكرا الاجتهاده الاول مع دليله لم يلزمه الاعادة وان كان ذاكرا الاجتهاده الاول دون دليله ولم يتجدد
له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع فالخلاف وذهب الشهرستاني الى وجوب الاعادة وذكر بعض اصحابنا فيه وجهين وقال النووي اصحهما
لزوم التجديد والمختار الذي عليه الجمهور انه لا يلزمه اعادة النظر وبه قال الخ الاجتهاد بتكرر الواقعة فقد حصل مطلوبه والاصل عدم
امر اخر غيره والقول من المخالف باحتمال تغير الاجتهاد فلا يستمر الظن وباعادة النظر يعلم استمراره فكانت الاعادة واجبة وجوبها
اي اعادة النظر مطلقا سواء تكررت الواقعة او لا بد وان الاحتمال لا قائل به والحل ان الطريق ما دام مظنونا او احتمال خلافه مرجوح
وان لم يعلم به اولى مرجوح لا يعتبر مع الراجح واذا ازال ظنه بان شك في قوته حيث يجد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع وجب
الاستئناف ٥ مسئلة ذهب جل اصحابنا والمعتزلة والحنابلة الى انه يمتنع شرعا خلو الزمان عن مجتهد لقوله عليه الصلاة والسلام لا تزال
طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يقوم الساعة وحتى ياتي امر الله ومن ذلك قول علي عليه السلام من كلام طويل اللهم بلى لا تخلو
الارض من قائم لله بحجة اما ظاهر مكشوف او خائف مغمور ونحوه من الاحاديث المتعددة لمعناه حتى يتواتر كما سبق وجه الدلالة انا

مكلفون بالاحكام الاجتهادية في كل وقت ولا طريق لنا الى العلم بها الا بالاجتهاد وهذا اشتغل وجوبه على الكفاية فلو لم يجتهد
احد لزم خطأ الامة والاحاديث بجملته فان قيل يكفي في ذلك تقليد الاموات اجيب بانه جواز تقليدهم يشعر الى
الاجتهاد فيه فالمدعى مطلق الاجتهاد لا الاجتهاد المطلق سلمنا ما ذكرتم من الدلالة على الخلو عن المجتهد الا الى خلوه والنزاع
في الثاني دون الاول قلنا الذي لم يسعه دليلنا هو الجواز العقلي اي جواز خلو الزمان عن مجتهد عقلا وهو غير المدعى اذ المدعى انما
هو امتناع خلو الزمان عن المجتهد من جهة الشرع دون العقل وقيل يجوز الخلو وهو مذهب الامام يحيى والاكثر لقوله صلى الله
عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله لا يقبض العلم
انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا
واضلوا رواه البخاري ومسلم وغيرهما وهو ظاهر في الجواز والوقوع حيث اخبر بقبض العلم والعلماء واي تكليف اذ الى اسفلها كمق//
المطلق وقوع مبعد حولها وصرح باتفاق العلم العالم على العموم قلنا هذا الحديث لا يعارض الحديث الاول لكونه متواترا معنويا وليس
هذا الا ان المراد بقبض العلماء قبضهم عن بمكنهم لسطه في الارض وظهورهم على الجهال فيضعف العلماء ويقبض بسطتهم واستعمال بسط
اليد في الارض على معنى القهر فيها والغلبة واستعمال الضعيف على عكس ذلك سائغ وبدل على صحته هذا التاويل قرينة قوله في اخر
الحديث اتخذ الناس رؤساء جهالا فجعل رئاسة الجاهل لا عن رئاسة العالم وقيل يجوز الخلو عقلا وشرعا الا انه لا
يلزم من فرض وقوعه لذاته محال والاصل عدم الغير لانا نقول به الا ان الاطلاق اي مطلق الاتباع اعم من الشرعي والعقلي فعند
وجد كحفظ اياه او اريد الاتباع المخصوص وهو العقلي فلا نقيد لخروجه عن محل النزاع وعن بعض الاتباع موجب وقوعا
عقيدا يعنى ان من يقول بوجوب الامامة عقلا وهم الامامية وبعض المعتزلة فذهب بعضهم الى انه لا يجوز عقلا خلو الزمان عن
مجتهد وبعضهم هاهنا كالجواب الجواب مسئلة لا خلاف في جواز التفويض الى النبي والمجتهد ان يحكم بما رآه بالنظر
والاجتهاد وانما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء المفوض وكيف اتفق له من غير روية فذهب موسى بن عمران من المعتزلة
الى جوازه ووقوعه وذهب الجمهور من متأخري الحنفية والشافعية وغيرهم الى جوازه عقلا ولكنه لم يقع وتردد الشافعي
في جواز الوقوع وذهب الامام يحيى بن حمزة الى جوازه في حق النبي والمجتهد دون غيرهما وتوقف في الوقوع واختاره ابن
السمعاني في حق النبي لا غيره وهو احد قولي الشافعي والذي عليه الجمهور من ائمتنا والمعتزلة انه يمتنع التفويض فلا يجوز ان يقول
الله تعالى للنبي وغيره على لسان نبي احكم بما شئت كيف اتفق وانك لا تحكم الا بالحق لعدم ادراك المصالح والشرع مصالح ولا
يستمر من مكلف اختيار الصلاح وادراكه على جهة الاتفاق كما لا يستمر الصدق ممن يخبر لا عن علم واذا جاز من المكلف اختيار الفساد
كان الامر بالحكم باختياره امرا بما لا يؤمن ان يكون مفسدة وهو قبيح واعترض بجواز ان يكون الفعل مصلحة بحسب اختياره كما يكون
مصلحة بحسب ظنه واجيب بانه ان كان للاختيار تأثير في كون الفعل مصلحة بحسب حاله كما يكون سقط التكليف
ولحق بالاباحة لانها ليست باكثر من تعالى انا اخبرته فافعله وان لم تختره فلا تفعله والا لم يستمر اختيار المصلحة اتفاقا
تلك الافعال المخير فيها او كونه لعدم انفكاك تجويز المفسدة في كل احد وان قيل اذا قيل له انك لا تختار الا الحق امنت
المفسدة اجيب بان صحة مثل هذا القول داخلة المتنازع لكونه خبرا لا يصح استمرار اختيار المصلحة اتفاقا فلا يصدق
فلا يجوز ان يقال احتج الاخرون اما على الجواز فبعدم امتناع لذاته ولا غيره وبناه على نفي القبح العقلي واما على
الوقوع فبقوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه ولا يستقيم الا بتفويض التحريم اليه والا لكان المحرم هو الله تعالى وبحديث ابن عباس
المتفق عليه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم فتح مكة ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والارض الى ان قال
فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا من عرفها ولا يختلى خلاها فقال العباس يا رسول

الله الا الاذخر فانه لقينهم ولبيوتهم فقال الا الاذخر دل على التفويض الى انه حيث اطلق المنع لم يستثني بالتماسه مع ظهور
انه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة وبحديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة رواه الجماعة وبحديث ابي هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد
فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما
استطعتم رواه مسلم وبحديث ابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس
فقال في كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها الحج مرة فمن زاد فتطوع رواه الحاكم وصححه وبحديث علي رضي الله
عنه قال لما نزلت هذه الاية ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قالوا يا رسول الله افي كل عام فسكت ثم قالوا افي كل عام
فسكت ثم قالوا افي كل عام قال لا ولو قلت نعم لوجبت رواه الحاكم وهذه الاحاديث صريحة في ان تولد الحج من غير وحي موجب واحتجوا
ايضا بما روي من قصة قتيلة ذكر ابن اسحق والسهيلي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رجع من بدر العظمى ومعه الاسارى وفيهم
النضر بن الحرث بن كلدة وعقبة بن ابي معيط وغيرهما من شاطئ العرب امر علي بن ابي طالب رضي الله عنه فضرب عنق النضر بن الحرث صبرا
بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن هشام فقالت قتيلة اخت النضر ابياتا
يا راكبا ان الاثيل مظنة ۞ من صبح خامسة وانت موفق ۞ ابلغ بها ميتا بان تحية ۞ ما ان تزال بها الركائب تخفق ۞
مني اليه وعبرة مسفوحة ۞ جادت بواكفها واخرى تخنق ۞ هل يسمعن النضر ان ناديته ۞ ام كيف يسمع ميت لا ينطق ۞
امحمد يا خير نجل كريمة ۞ من قومها والفحل فحل معرق ۞ ما كان ضرك لو مننت وربما ۞ من الفتى وهو المغيظ المحنق ۞
او كنت قابل فدية فلينفقن ۞ باعز ما يغلو به ما ينفق ۞ والنضر اقرب من اسرت قرابة ۞ واحقهم ان كان عتق يعتق ۞
ظلت سيوف بني ابيه تنوشه ۞ لله ارحام هناك تشقق ۞ صبرا يقاد الى المنية متعبا ۞ رسف المقيد وهو عان موثق ۞
قال ابن هشام فيقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغني هذا قبل قتله لمننت
عليه دل على ان القتل وعدمه مفوض اليه والجواب ان ما ذكروه جميعا لا يسلم دلالته على التفويض فان تحريم
اسرائيل يجوز ان يكون بالاجتهاد منه فمعناه انه حرمه على نفسه بدليل ظني واستثناء الاذخر من باب التخصيص والعباس فهمه وانه لم
يرد به العموم فنطق بما فهمه وقرره الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله عليه السلام لامرتهم بالسواك ولو قلت نعم لوجبت محمول
على التخيير بمعنى فيجوز ان يكون قد خير في هذه الصورة المعينة بان قيل له ان شئت امرت بالسواك وان لا تأمر او ان توجب الحج مرة او
في كل عام وان شئت البطول ان تعفو عنه ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقا او على انه اراد الايجاب بالوحي لانه لا ينطق الا
عن وحي بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واضافه الى نفسه لان قوله دليل الوجوب وان صدر عن وحي كما في
غير ذلك من الاحكام فاما قصة قتيلة فقد يجاب بانه انما اتيح له القتل فلو سمع قولها قبل القتل لتركه لانه احد الجائزين ويا ...
الاذى والخروج الى لا خلاف في انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم ان يجتهد فيها فكان اجتهاده الاول قاضيا بالقتل والثاني بعدمه

فصل لما كان التقليد وما يتبعه من معرفة المقلد والمقلد وما يقلد فيه مقابلا للاجتهاد حسن

الحاقه به التقليد ماخوذ من القلادة كان المستفتي جعل الفتيا قلادة في عنق المفتي واما في الاصطلاح فهو قبول قول الغير من غير حجة
اي حجة ذلك القول المقتضية له فالقبول كالجنس والمراد به الاعتقاد والاذعان المقتضي للاتباع والمراد بالقول الراي والمذهب
فيشمل القول والفعل واضافته الى الغير يخرج المعلوم بالضرورة لعدم اختصاصه بذلك المجتهد وما كان النبي من اقواله وافعاله التي ليس
له فيها اجتهاد لانها لا تسمى قوله له بالمعنى الذي ذكرناه وقوله دون حجة يخرج المجتهد الموافق اجتهاده لاجتهاد اخر لانه انما قال ذلك الحكم
لاخذه من الدليل لا من المجتهد وقولهم احد الشافعي بمذهب مالك ونحو ذلك او احمد بمذهب الشافعي ونحو ذلك تجوز ويخرج ايضا الرجوع الى قول
النبي صلى الله عليه وسلم وكذا الى الاجماع ورجوع القاضي الى الشهود في شهاداتهم لقيام الحجة فيها فاما رجوع العامي الى المفتي فاضافة الحجة الى
صحة القول داخلة كما لا يخفى وهو عند الجمهور ممنوع في العمليات من مسائل الاصول كوجود الباري تعالى وما يجب له ويمتنع من الصفات

بلغ مقابلة حسب الطاقة
يوم الخميس ...

وقال الجويني وهو مذهب عبد الله بن الحسن العنبري وبعزى الى الحشوية ايضا وقد روى عن القشيري وهو رواية عن ابي حنيفة او مناوله
لتصريحه في كتاب العدل والتوحيد بخلاف ذلك وروي عن ابي حنيفة انه قال ايمان المقلد معتبر وتاوله بعض الحنفية بان اعتباره
الواقع الجواب للتقليد فانه بالتقليد اثم وهو مبني على ان المراد بالايمان التصديق دون الاعمال والظاهر انه اراد بها ما فسر الايمان
بالصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا يكون مما نحن فيه وثالث الاقوال الوقف وهو قول السمعاني لتعارض الادلة
من جانبي المنع والجواز فلهذا اقال ان فيه مباحث ولما فيه نظر ورابعها الوجوب للمقلد فيما فيه البحث والاجتهاد فيها حرام
اما لان المطلوب فيه العلم وعدمه انا لنظر لا يفيد واما لان النظر قد يورث شبهة فيكون ذلك سببا للضلال على الراي المشهور
والقول بالوجوب هو الظاهر من كلام الشافعي قلنا في الاحتجاج للمنع العلم بالله تعالى وصفاته وحدوث ذلك بالاجماع
قلو اسيما والمقلد لزم المحال فيكون كل واحد منهما حقا وهو محال بيان ذلك انه اذا قلد اثبات اسنن في المسائل المختلف
فيها كحدوث العالم وقدمه كان المقلدان عالمين بهما فيلزم حقيتهما لا يقال انما لزم حقيتهما لو كان كل مقلد فيهما حقا لانا
نقول مقدم الشرطية افادة التقليد العلم فاذا جاز عدم افادته فاما يعلم افادته بالنظر فيه لا بمجرد التقليد وايضا يمتنع
حصول العلم بالتقليد لتجويز الكذب على المخبر والمفتي بذلك مخبر غير معصوم ولانه انما يفيد الظن لو سبق بحجج مقدمانه ومن جملتها صدق
المخبر فالعلم به اما ان يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول بالضرورة ولا الى الثاني لاحتياج النظري الى الدليل وحينئذ يكون المفيد للمعنى
ليس مجرد التقليد بل مع الاستدلال وقل النظر العلمي منهي عنه لنهي الصحابة بالصحيح هذا اشارة الى شبهة المجوزين وجوابها
اما الشبهة فتقريرها ان النظر لو وجب لكان الصحابة اولى به ولو وقع منهم في العقليات والاصول لنقل الينا كما نقل نظرهم في
الاجتهاديات وكان عدم نقله دليلا على عدمه ولا يكون لحنا وانما الجواب فتقريره انا نلتزم او لو بحثنا
وانه قد وقع منهم والاكتفاء باعتقادهم بالله تعالى وصفاته وهو باطل بالاجماع ولا نسلم دلالة عدم النقل على عدم الوقوع فان وضوح
الامر عندهم مع صفاء اذهانهم وعدم المحوج لهم الى اكثار النظر لا يستدعي نقلا بخلاف من بعدهم لعدم مشاهدة الوحي وكثرة الشبهة
التي لم تزل تحدث حينا فحينا واما الاجتهاديات فخفاؤها وتعارض اماراتها احوج الى كثرة النظر والبحث واقتضى النقل وعدم الزامه
العوام به مع وهذه شبهة اخرى للمجوزين حاصلها انه لو وجب للزم الصحابة رضي الله عنهم العوام به واللازم باطل لانا
الاعرابي الجلف والامة الخرساء حكم باسلامهما بمجرد الكلمتين وجاء في الجواب مع بطلان اللازم فقد الزموهم وليس المراد به الادلة
والجواب عن الشبهة بان الدليل الجلي الذي يحصل بايسر نظر ويوجب الطمانينة كاف وكان ذلك منهم كما قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثار الاقدام تدل على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير ثم
ان فطرهم مجبولة على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة
علم زائد لا يلزمهم قالوا ثانيا لو وجب لما نهي عنه والثاني باطل ودليله صلى الله عليه وسلم نهى الصحابة لما راهم يتكلمون في القدر لما نهى
والثاني باطل فقد روي انه صلى الله عليه وسلم وقال تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا والنظر يفضي الى فتح باب الجدال والمنهي عنه لا
يكون واجبا واجيب فمع كون النظر منهيا عنه وما تضمنه الحديث محمول على انه صلى الله عليه وسلم لما علم صحة اعتقادهم
ونفسه نهيهم عما يلقوه عنه وشاهدوه من المعجزات على ان الجدال بعد ذلك لا يفيدهم شيئا بل ربما اورث شكا والاية محمولة على
الجدال بالباطل لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقدم وقد فيه مظنة الوقوع في الشبه مانع الا في في فيتسلسل والنهاية
الا للوحي في الجواب هذه شبهة القائلين بوجوب التقليد وجوابها تقرير الشبهة ان النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف
القرائح والانظار بخلاف التقليد فكان واجبا وفي الجواب ان ما ذكرتموه حاصل في المفتي وهو الامام
المقلد لانه انما نظر فيطره مظنة الوقوع في الشبه والضلال ايضا كما ذكرتم فيكون تقليد المقلد له محذورا اولى بان يحرم لان فيه ما في
الاول مع زيادة احتمال كذب المفتي واضلاله مقلده وان قلد غيره اسفل الكلام المعود اليه فان قيل لا يتسلسل لو حمل
التسلسل لاحتمال انتهائه الى صاحب الوحي المؤيد من عند الله قلنا اتباع صاحب الوحي ليس تقليدا بل علم نظري فيبقى الوجوب

على انه لا يمكن محض التقليد لوجوب النظر في صدق كل مخبر حتى ثبت الى العمليات و واما الشرعيات فقد
اشار الى الخلاف بقوله ولا يمنع الصحيح في مكان الشرعية الفرعية يعني انه يجب على غير المجتهد التقليد للمجتهد في
الاحكام المذكورة ولو كانت قطعية عند الاكثر وذهب معتزلة بغداد الى منعه مطلقا وقال الجبائي بجوازه في المسائل الاجتهادية
دون القطعية ومحجة الجمهور ما اشار اليه بقوله للاجماع يعني ان علماء الامصار ما انكروا على العوام الاقتصار على قول المجتهد
الاجماع قبل حدوث المخالف وايضا العامي اذا وقع له واقعة كان مأمورا ابتنى فيها اجماعا والعبرة هو التمسك بالبراءة الاصلية
اجماعا ولا الاستدلال لما دل عليه اذ الصحابة لم يلزموهم تحصيلها ولانه يمنعهم من الاشتغال بمعايشهم ولان كان
لوجوب معرفة ادلة العمليات لما ان المعرفة الاجمالية المحصلة للطمانينة كافية في ذلك واما هنا فيحتاج الى تفصيل كثير وبحث
غزير ووجه الجمهور على الجبائي ان الفرق يقتضي ان يحصل درجة الاجتهاد ثم تقليد اذ لا تمييز بينها سوى المجتهد في
الاحتجاج لمذهب المانعين للتقليد لوجب اتباع الخطأ بيان ذلك ان الخطأ من المجتهد جائز وقوعه وعلى تقدير وقوعه
يجب اتباعه قلنا والخطأ انما جاز مع انه المستفتى من المجتهد للمقلد لكون المسائل ظنيا وانتم تقولون بان المجتهد لو
ابدا الغيره مستمسك بوجوب على الغير اتباعه وكذلك المجتهد يجب عليه مع احتمال الخطأ فما هو جوابكم فهو جوابنا والجواب
الحكم المجتهد فيه مستعد بانه مظنون وبانه حطا على التقدير فكان الحكم لاتباعه غير مظنون واما من حيث انه خطأ
فاتباعه حرام ولا امتناع في ذلك واما الممتنع اتباع الخطأ من حيث انه خطأ كما تقرر ترتب الحكم على الوصف في قولهم يوجب
اتباع الخطا قالوا ثانيا قال تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون قلنا خص بالعمليات لما سبق وبما دل على اتباع
الظن قالوا ثالثا وقد ذم الله تعالى التقليد بقوله انا وجدنا اباءنا على امة قلنا المذموم التقليد الباطل الجاري على
خلاف الدليل الواضح او في العقليات ومسالة المفتي الذي يستفتيه وهو من قام به الفقه وقد تقدم تعريفه فلابد من معرفة
علمه وعدالته يعني ان المستفتي لابد ان يعلم او يظن علم المفتي وعدالته صريحا وتاويلا فلا يستفتي فاسق التصريح اما في العمل
النفع ولا المتاول لانه اذا اخطأ في الادلة القطعية كان اولى ان يخطئ في الامارات لكونها اخفى من الادلة فيقوى الظن بخطائه
فيها ولا يجوز العمل بما ظن خطاؤه وقال الكعبي يجوز استفتاؤه لانه يتحاشى عن الكذب والخطأ واعتقاده لقبح ذلك يحصل الظن
بصدقه قلنا ان سلم فانما يحصل الظن بظاهره حين لا اعتقاده واما ظن صيانته للحكم مع العلم بخطائه في القطعيات فبعيد
حصوله ومعرفة علمه وعدالته بالخبرة او بالشهرة بذلك و او بانتصابه للفتوى بين الناس اذا كان انتصابه بالاذن ممن
اللهم الا ان يعارض قدح القادح فيمن يعتقد به من اهل العلم والورع في ذلك المنتصب لم يحصل الظن بعدالته فلا يجوز الاخذ بفتواه
تقول ذلك هذا يجوز ان يستفتي من يظن فيه انتفاء العلم والعدالة او احدهما اتفاقا ولا ان يستفتي من قدح فيه من لا يعتد به فعرضا ان اذا
او احدهما في الاصح وقال الحنفية يجوز استفتاء مجهول العدالة فقط وقيل يجوز استفتاء المجهول علمه احتج المانعون
وهو ما اشار اليه بقوله لعدم الظن بصحة فتواه بيان ذلك اما في مجهولها معا فلانهما شرطان والاصل عدمهما
والاغلب على الناس الجاري على مقتضى السهو والرفعة وعدم التحري والشك واما في مجهول العلم وحده فلان غلبة الجهل على
الناس يوجب الظن بانتفاء العلم وظن انتفائه يحصل الظن بعدم صحة الفتوى قالوا ظاهره السلامة فلا يستفتى الا من علم قلنا
تعارض ظهور الجهل لغلبته كما بعدم واما في مجهول العدالة فلان الاكثر غير عدل ولذلك لم يقبل شهادة مجهول العدالة ولان
قالوا الغالب من المجتهدين العدالة قلنا لا نسلم احتلف في جواز اتباع غير المجتهد لمذهب مجتهد من الائمة الاربعة او لا

ولم ينكر او يكون ملتزما بالافتاء مع صحة قول المفتي عنده فمتى صح قول المفتي في نفس المستفتي كان ملتزما وأجاب عليه الاتباع له في جميع اقواله ونسب هذا القول الى ابن السمعاني وشهيته وجوابها يوجد ان مما سبق او يكون ملتزما بالنية للالتزام فاذا نوى الالتزام مذهب امام معين لم يجز له مخالفته وهو مذهب الامام المهدي والامام شرف الدين وغيرهما ويوجد تحقيقه وجوابها مما سبق او يكون ملتزما الى الشروع في العمل فيصير ملتزما فيما عمل به ولابن السمعاني قول قريب من هذا او هو انه يصير ملتزما بالفتوى مع الشروع في العمل او يكون ملتزما بهما وهما النية والشروع في العمل فاذا شرع في العمل بقول مجتهد او نواه لم يجز له العمل بخلافه وهذا قول الحاكم او يكون المقلد غير ملتزم بأيهما يعني ان المقلد لا يصير ملتزما بشيء مما ذكرو انما يجب عليه الترجيح بين المجتهدين كما سبق وقوله خلاف عند اخيره ما تقدم من قوله وفي كونه يصير ملتزما وللامام شرف الدين عليهم كلام في الفرق بين الملتزم وغيره حاصله ان الملتزم هو من نوى الالتزام لمذهب معين والمقلد العامل به والصحيح ان الملتزم والمقلد متحدان في المعنى على ما ذكر من الخلاف والفرق بينهما التعبد من معنى اللزوم بالالتزام لانه يحصل العامل مقلدا او لا يحصل للالتزام معنى وبعده اي بعد التقليد والالتزام باي هذه الوجوه على الخلاف فيها يحرم الانتقال الى تقليد مجتهد اخر لان قول المجتهد عند المقلد كالدليل عند المجتهد فلا يجوز له الخروج كما لا يجوز للمجتهد الا النقصان في الاول او رجحان غيره كما تقدم وفي قوله لرجحان غيره تنبيه على ان المراد بالنقصان المرجوحية كان يظهر للمقلد زيادة غير من قلده في العلم والورع وغيرهما من الصفات المقتضية للترجيح فانه يجب حينئذ الانتقال الى تقليد الراجح على المختار كما يجب على المجتهد اتباع الراجح من الامارات وان كان رجحانها متجددا

المقصد السابع من مقاصد هذا الكتاب في التعادل وهو في اللغة التساوي

وفي الشرع استواء الامارتين عند المجتهد بحيث لا مزية في احداهما فضل على الاخرى والترجيح وهو في اللغة فضل في احد جانبي المعادلة ومنه قوله عليه السلام زن وارجح وفي الشرع تقوية احدى الامارتين على الاخرى لاقترانها اي احد الامارتين بسببها اي بسبب التقوية وهو وجود فضل في احداهما مسألة لا يتصور تعادل قطعيين لانه قطعيين لا تعارض بين قطعيين للزوم التناقض لان الكلام في تعادل المتعارضين وهما نقيضان فلو وجد لثبت مقتضاهما ولا تعادل الا بين المعنى الذي ذكرناه من قطعي وظني لانتفاء الظن بالقطع بالنقيض واما التعادل في الظنيين فقد يكون في نفس الامر وقد يكون في نظر المجتهد اما التعادل في نفس الامر نفسه فالذي ذهب اليه الاكثر المنع وهو مروي عن الامام يحيى واحمد بن حنبل والكرخي وابي الحسين وايضا صاحب الجوهرة وانما منع للزوم العبث مع ... وذلك ان المجتهد اما ان يجب عليه العمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا او لا يجب والكل باطل اما الاول فللتناقض والثاني للتحكم والثالث لاستلزام التخيير بين الاباحة والحرمة وهو جعل في الشرع بالتشهي وبين الحرمة والوجوب وهو تركهما والرابع للعبث وثانيها الجواز وهو قول الجمهور وذلك لعدم دليل المنع وعدم النظر لما سبق من الدليل لانهم لا يسلم الحصر في ما ذكر من الاقسام لوجود قسم اخر وهو العمل بمجموعهما وذلك بان يجعلا كالدليل الواحد وحينئذ يتوقف المجتهد او يتخير ويرجع الى العقل لبطلان حكمهما مع الوقف لان المجتهد حينئذ يطرحهما ويرجع في الحادثة الى غيرهما من الشرع او العقل ولا يلزم من ترجيح الاباحة على الحرمة مع التخيير او ترك الوجوب والحرمة وقد ثبت بطلان ذلك واما التعادل بين الامارتين في نظر المجتهد بحيث لا يترجح احداهما على الاخرى عنده فجائز اتفاقا فعل فيما تعارضا فيه بغيرهما من شرع او عقل وحد امذهب اصحابنا واكثر الفقهاء وفي التخيير بينهما كما ذهب اليه القاضي الباقلاني والجبائيان للزوم التخيير للامارتين حيث كان مدلول احدهما واجبا والاخرى محظورا الا ان العمل بامارة الوجوب يرفع الحرمة والعمل بامارة التحريم يرفع الوجوب او لزوم التشهي في الشرع حيث كان مدلول احد الامارتين اباحة والاخرى تحريما فان العمل بامارة الاباحة حينئذ اتباع للتشهي في الشرع وعلى القول بالتخيير يعمل المجتهد والمستفتي فيما يتعلق به ما شاء في غير الخصومات اذ لو خير الخصمان لبطل فصل الحكام وعلى هذا الوجه اذا حكم باحد الامارتين لم يجز له بعد ذلك ان يحكم بالاخرى

وما فرع من التعادل

وبيان ما يصح فيه وما لا يصح فيه احد فيما ان الترجيح بين الامارات الموصلة الى التصديقات الشرعية وهو ثلاثة اقسام لانه اما بين منقولين او معقولين او مختلفين والكلام في ترجيح الحدود وان كان ملحقا بالتقديم على الكلام في ترجيح الادلة الظنية لان الاول الى التصور والثاني الى التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا فليقدم عليه وضعا لكن لما كان الغرض الاهم في هذا الفن هو الكلام على مرجحات الادلة لكونها اكثر في الماخذات الفقهية من الحدود واشد حاجة قدم الكلام فيها واعلم ان التعارض قد يكون في نوع واحد كظاهرين من الكتاب

بايت

والسنة

او السنة او الاجماع او المعقول وقد يكون في نوعين وقد اقتصر المصنف على ذكر المنقولين الا في المنقول والمعقول المعرف تقديم ما يقدم منها مما سبق ومما ياتي ان شاء الله تعالى وسيعان شاء في الشرح الى شيء من ذلك اشاره خفيفه تسهيلا على الطالب فنقول اما التعارض الواقع بين الظاهرين من الكتاب والسنة فان كانت السنة متواترة فهي كالكتاب وان كانت احادا فان تساويا في المتن وفي ما يرجح الى امر خارج فالكتاب اولى لتواتره وان كان متنها قطعيا دون متنه فالسنة اولى من ظاهر الكتاب كان تكون خاصة وهو عام او مقيدة وهو مطلق او متحدة المدلول وهو متعددة او صريحة الدلالة وهو بجهة الاشارة والاقتضاء او النسخ او الايماء او المفهوم او موافقة لدليل اخر كالتحري وظاهره على خلافه او غير ذلك على ما تقدم مفصلا

والوجه

في ذلك ان تطرق الخلل الى السند انما هو من جهة ذهول الراوي وغفلته عما رواه واما ظاهر الكتاب فالخلل يتوجه من جهته الى وقوفنا على جهة الدلالة او على جهة المعارضة او دليل التاويل واحتمال هذه اقرب من احتمال الغفلة في حق الراوي المعروف بالعدالة والنقد وكثرة التحرز

واما التعارض

بين الظاهرين من الكتاب والاجماع فالكلام فيه كما سبق سواء كان الاجماع متواترا او احادا الا ان الاجماع قد يرجح بكونه غير قابل للنسخ على خلاف الكتاب وهكذا الكلام في التعارض بين السنة والاجماع ... وفقه الكلام في الترجيح بين المنقولين على التفصيل الاخرين لاصالة المنقول في الاحكام الشرعية فقال

مسألة يجب ان يطلب الترجيح بين الامارات فيعمل بالراجح ويطرح المرجوح وسواء كان دليل الرجحان قطعيا او ظنيا وخالف الباقلاني فمارجح بالظن حيث ان تعذر الجمع بينهما من كل وجه بان يفيد احداهما خلاف ما افاده الاخرى لا ان امكن ولو من وجه بان يحمل احداهما او يلحق الاخرى كحديث فيما سقت السماء العشر مع حديث ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة فالاول شامل لما دون خمسة اوسق وغيره فيحمل على غيره جمعا بين الدليلين ولو كان المتعارضان من الكتاب والسنة فان العمل بهما من وجه اولى من اطراح احدهما وذهب البعض الى تقديم الكتاب على السنة ... لانه لا معارض فيه الا اذا ارد العمل بالكتاب حيث وجد حكم الحادثة فيه فقط وبالسنة حيث وجد الحكم فيها فقط ولو سلم فهو محمول على تقديم الكتاب على السنة على فرض تعارضهما من كل وجه وذهب اخرون الى تقديم السنة لقوله تعالى لتبين للناس

وجوابه

ان التعارض للكتاب من كل وجه غير مبين له مثاله قوله تعالى الا ان تكون ميتة مع قوله صلى الله عليه وسلم في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فيحمل الاية على ميتة البر لساداتها الى الاذهان جمعا بين الدليلين واما ان لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه فالترجيح ان كان بين منقولين من نوع واحد فمنه اربعة اقسام يشترك فيها الكتاب والسنة والاجماع الا الترجيح بحسب الرواية فانه يختص بغير الكتاب والمتواتر من السنة

اولها

الترجيح بحسب السند وهو الطريق الى ثبوت المتن

وثانيها

الترجيح بحسب المتن وهو نفس الدليل من امر او نهي او عموم او خصوص او اجماع او غير ذلك

وثالثها

الترجيح بحسب الحكم المدلول كالحظر والاباحة

ورابعها

الترجيح بحسب الخارج وقد جمع كلا منها في مسألة اما السند فيرجح فيه بكثرة الرواة لافادة كل واحد منهم الظن وبزيادتهم يزداد الظن قوة حتى ينتهي الى التواتر وهذا مذهب الجمهور وخالف فيه الكرخي وقد اشار الى خلافه وحجته بقوله ... في الشهادة يعني لو رجح بالزيادة للزم مثل ذلك في الشهادة والتالي باطل اما الملازمة فلان المفروض لو ماده لم يخرجا عن حد الظن واما انه فبالاتفاق ورد بالفرق بان باب الشهادة اضيق فليس كلما يرجح به الرواية يرجح به الشهادة ولذا اعتبر لفظها حتى لو اتى بعد الكثير بلفظ الاخبار لم يقبلوا وردت شهادة النساء ولو كثرت وكانت الشهادة مستندة الى توقيفات تعبدية وترجح فيه بقلة العقد في احد الراويين فان العالم اذا سمع ما يتحيط في مواضع الغلط واورد عليه ان النحوي يعتمد على لسانه فلا يبالغ في الحفظ وقد يطول ذهله فيبنيه على مواضع الغلط فيحفظ عنها وبزيادة الورع والضبط والفطنة وحسن الاعتقاد والفقه فكل من زاد في صفة من هذه الصفات رجح خبره على خبر مقابله وعن ... بترجيح الاشهر به بعيد ظن الرجحان ومنها الاعتماد على الحفظ وبذكر السماع للحديث لا على الخط والنسخة قال الامام يحيى رحمه الله ومنها شهرة العدالة فان خبر من كان كامل العقل ارجح من خبر من اختلط عقله في اخر عمره ولهذا ادونوا في المختلطين ومنها موافقة العمل الخبر العامل بروايته نفسه ارجح من خبر من لم يعمل بروايته او لم يعلم انه عمل بها لان العمل بالرواية يضعف وهم الكذب فيها ومنها

مباشرة القصة بحيث صاحب القصة المباشر لها ارجح من خبر غيره لكونه اعرف بما روى كرواية ابي رافع رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه
وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال قال وكنت انا الرسول بينهما اخرجه احمد والترمذي وحسنه فانها ترجح على رواية
ابن عباس رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اخرجه الجماعة ولهذا قال ابو داود قال ابن المسيب وهم ابن عباس رضي الله عنهما
في تزويج ميمونة وهو محرم وكرواية ميمونة رضي الله عنها قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف اخرجه مسلم وابو
داود والترمذي وزاد الترمذي وبنى بها حلالا بسرف اخرجه مسلم وابو داود والترمذي وزاد الترمذي وبنى بها حلالا وماتت بسرف
ودفناها في الظلة التي بنى بها فيها فهذه الرواية ارجح من رواية ابن عباس لكونها المباشرة للقصة ايضا و منها المشافهة من الراوي
لمن يروي عنه بان لا يكون بينهما حجاب كرواية القسم عن عايشة ان بريرة اعتقت وكان زوجها عبدا فانها رواه مسلم فانها ترجح على رواية
الاسود عن عايشة ان بريرة اعتقت وكان زوجها حرا المشافهة القسم بن محمد بن ابي بكر لعمته دون الاسود لانه كان لا يكلمها الا من وراء حجاب
و منها القرب يعني قرب الراوي من المروي عنه بان يروي بصريح بانه كان عند النبي قريبا دون الاخر كما تقدم رواية ابن عمر انه صلى الله عليه
وسلم افرد التلبية على رواية من روى انه ثناها اي قرن لانه روى انا بن عمر كان تحت ناقته حين لبى فالظاهر انه اعرف و منها
التقدم في الاسلام كاكابر الصحابة فان روايتهم تقدم على رواية الاصاغر منهم لقرب الاكابر من مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم في
الاغلب والظاهر انهم اعرف هذا كلام الجمهور من اصحابنا وغيرهم وعن احمد انه تقدم الاكبر فالاكبر فيقدم رواية الخلفا الاربعة على غيرهم
قالوا ولذلك كان علي رضي الله عنه يحلف الرواة ويقبل رواية ابي بكر من غير تحليف و قد عكس هذا القول اي بعض الفقها العامة فقدموا
رواية متاخر الاسلام على رواية متقدمه لان متاخر الاسلام يحفظ اخر الامرين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولهذا قال
ابرهيم النخعي كان يعجبهم حديث جرير البجلي في المسح على الخفين لان اسلامه كان بعد نزول المائدة والواو في معنى بتاخر الاسلام تاخر الصحبة
ولذلك قدموا رواية ابن عباس في التشهد على رواية ابن مسعود والقول الاول اولى لان المتقدم في الاسلام اعرف واشد تحرزا
وتمسكوا لزيادة اصالته في الاسلام وقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث معناه بعدم المتاخر بقرينة على المتقدم والسماع
و منها شهرة النسب لان اهتمام المشهور بالتصون والتحرز وحفظ الجاه اكثر و منها عدم اللبس بمضعف فيقدم رواية
من لا يلتبس اسمه بمن هو ضعيف الرواية على رواية من يلتبس بذلك لكون الاول اغلب على الظن و منها التحمل بالغا فيقدم رواية
من تحمل الحديث بالغا على رواية من تحمله صغيرا قطعا او احتمالا للخروج الاول عن الخلاف فيكون الظن به اقوى و منها شهرة العدالة
فيقدم حديث مشهور العدالة وهو الذي لا يحتاج الى تزكية كالائمة وغيرهم ممن اشتهرت عدالته على من عرفت عدالته بالتعديل
و منها كثرة المزكين واعدليتهم واوثقيتهم فمن كان مزكوه اكثر واعدل او اوثق كان حديثه ارجح من مقابله فان اختلفا في الصفات
بانه كان مزكي هذا اكثر ومزكو هذا ابعد او نحو ذلك فموضع اجتهاد و من مرجحات الترجيح صريحها اي صريح التزكية في كونه وكونه بالصريح
من الفاظها فقدم حديثه على حديث من كانت تزكيته بنفس الحكم لشهادته وهو اي الحكم بالشهادة مقدم على العمل بالرواية لانه يحتاط في
الشهادة اكثر و منها قلة الوسائط والمراد قلة عدد الطبقات الى منتهاه فيرجح على ما كان اكثر لقلة احتمال الخطا بقلة الوسائط
فلهذا رغب الحفاظ في علو السند وبالغوا في طلبه و منها الاسناد فاذا تعارض المسند والمرسل رجح المسند هذا مذهب كثير
من اصحابنا والشافعية وعند الحنفية العكس حكاه عنهم في فصول البدايع وعند القاضي عبد الجبار والشيخ الحسن عنهما انهما مستويان
احتج الحنفية بان الثقة لا يقول قال النبي صلى الله عليه وسلم الا اذا قطع بقوله ولذا قال الحسن اذا حدثني اربعة نفر من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واجيب باحتمال ان قطعه عن اجتهاد وعدالة الراوي في الاجتهاد
محتمل الخطا والمجتهد لا تقليد له فلا بد من ذكر الرواة ليجتهد بعدالتهم وقد لا يعلم المرسل جرح الراوي وتعديله المجتهد ورد بان
الاتباع لغلبة ظن الصدق لا سيما من المحتجة لا يسمى تقليدا والتحقيق ان المرسل لا يجزم بان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا بطريق انه قال في الارسال
بمجرد ظنه وفي الاسناد فيكون جميع الرواة وانما عدالة من اغفل ذكره في المرسل لا نعرفها الا المرسل والمذكور في المسند تعرف عدالته
جميع من تحته من اهل الاسناد فيكون تمكن كثير من مزكوه و منها قرب الارسال فارسال الصحابي اولى لقبوله بالاتفاق واغفل ذكره في

المتن لقلته و بعده ارسال التابعي لقلة الوسائط و بعد ذلك ارسال من عرف من حاله انه لا يرسل الا عند الحصول
الظن بعدالة من طواه و منها ذكر السبب للحديث فان ذكره دليل اعتنائه به بالحديث وكمال ضبطه له فيقدم ما ذكر سببه
على ما لم يذكر و منها الاتفاق على رفعه فاذا كان احد الحديثين لم يختلف في رفعه الى الرسول صلى الله عليه وسلم والاخر
يختلف فيه ووقفه قدم منهما ما لم يختلف فيه و منها قراءة الشيخ والتلميذ يسمع وهكذا سائر مراتب التحمل كما تقدم فانه
تقدم كل مما سبق من قولهم وقلة الوسائط على مقابله كما عرفته مفصلا و منها التصريح بالسماع من الراوي عمن روى
عنه فانه يقدم على لفظ يحتمل السماع وغيره كعن وقال وعلى مثل هذا سائر مراتب الفاظ الراوي التي تقدمت و منها السكوت
عنه اي عن ما وقع في زمنه صلى الله عليه وسلم حاضرا فانه يقدم عليه اي على ما وقع في زمنه صلى الله عليه وسلم
غيبة اي في غير مجلسه وسمع به ولم ينكره اذ الغفلة عما جرى في مجلسه اقل وابعد اللهم الا اذا كان خطر ما جرى في غير حضرته
اكبر واتم من خطر ما جرى في حضرته بحيث تكون الغفلة عنه لشدة خطره ابعد فانه يكون موضع اجتهاد لتعارض جهتي الترجيح ٥
و منها اللفظ على المعنى فاذا كان احد الروايتين بلفظ النبي صلى الله عليه وسلم والاخرى بالمعنى كقول الراوي امر او نهى قدمت الرواية
باللفظ على المعنى لاحتمال ان يكون الراوي سمع ما ليس بنهي فظنه نهيا او سمع لفظ الامر والنهي من النبي صلى الله عليه وسلم فظن ان الامر
بالشيء نهي عن اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده فكان تطرق الخلل الى الرواية بالمعنى اقرب و منها القول على الفعل
والتقرير اما القول فلقوة دلالته ولهذا اتفق على حجيته دون حجية الفعل واما تقديم الفعل على التقرير فلان الغفلة عن فعل الغير
اكثر من الغفلة عن فعل النفس و منها عدم انكار الاصل لرواية الفرع عنه فان ذلك جهة ترجيح لما لم ينكر على الاخر وهو الذي
انكره الاصل انكار نسيان وتوقف لا انكار جحود وتكذيب لما تقدم من ان ما انكره الاصل انكار تكذيب غير مقبول وذلك لكون ما عدم
الانكار اغلب على الظن منه مع الانكار ولان ما انكره الاصل انكار توقف مختلف فيه ٥ مسئلة وا ما جهات الترجيح بحسب
المتن فمنها النهي والامر والاباحة اما ترجيح النهي على ما بعده فلانه لدفع المفسدة والامر لجلب المصلحة سواء ادرك الحكمتان او لم
تدرك لما عرفت من ابتنا الاحكام على المصالح والعقلا يهتمون بدفع المفاسد اشد اهتماما منهم بجلب المصالح ولهذا كان شرع العقوبات لفعل المحرم
اكثر منها لترك الواجب ولان افضا الجهة الى مقصودها اتم لانه يحصل بالترك مع القصد وعدمه بخلاف فعل الواجب ولان النهي الذم
دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي دون الامر لما عرفت من زيادة المعاني المجازية في الامر على المعاني المجازية في النهي وزيادة ما
اختلف فيه من معاني الامر كتفسيره على معاني النهي لحقيقته واما ترجيح الامر على الاباحة فللاحتياط لاستوى طرفي المباح دون
المامور به وقيل بالعكس لوحدة معناها وكثرة معاني الامر واستلزام تقديمه تعطيل الاباحة بخلاف العكس لان ترجيح المبيح فيه
تاويل للامر بصرفه عن ظاهره والتاويل اولى من التعطيل ولا اشتمالها على مقصود الفعل والترك ولا شك ان جهة الاحتياط ارجح ٥
و منها الاقل احتمالا على الاكثر احتمالا كما ذكرناه من كون النهي اقل احتمالا من الامر والامر اقل احتمالا من الاباحة فالاقل منهما فالاقل جهة ترجيح
وان عارضها جهة ترجيح اخرى ٥ و منها الحقيقة الشرعية والعرفية واللغوية والمجاز كما اذا كان لفظ واحد له مدلول
لغوي وقد استعاره الشارع بمعنى اخر وصار عرفا له فانه اذا اطلق الشارع ذلك اللفظ وجب حمله على عرفه الشرعي دون المعنى
اللغوي لان الغالب من الشارع انه اذا اطلق لفظا وله موضوع في عرفه انه لا يريد غيره وقد سبق له مثال ان وهكذا الكلام في لفظ له
محملان عرفي ولغوي او حقيقي ومجازي فانه يقدم العرفي لكونه اشهر على اللغوي والحقيقي لما تقدم على المجازي وهكذا اذا تعارض
لفظان حقيقي ومجازي و منها جهات للترجيح اشار اليها بقوله و مجاز اي المجاز يقدم ان كان اشد قربا او شهرة
او قرب حقيقة او شهرت مصححه او قوته او قرينة بمقابله اي في المجازية يعني انه اذا تعارض لفظان مجازيان فالترجيح بينهما وجوه
منها ان يكون دليل احدهما ارجح من دليل الاخر كان يثبت احدهما بنص او منع او بصحة النفي والاخر بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق

ولكون الآخر من الأدلة الضعيفة على ما سبق ومنها أن يكون أشهر أحد المجازين على الآخر فإن الأشهر وجب الترجيح لعدم افتقاره إلى القرينة حينئذ ولقلة افتقاره إليها فإن الأشهر يستلزم لما عدم الافتقار كما إذا كان مجازاً منقولاً أو قلة الافتقار إليها كما إذا قارب حد النقل ولم يبلغه كما لو فسر بعض المفسرين ... تعلقه الوضوح من ... فلا وضوح عليه فإن لفظ ... أشهر في الحدث من ... ومنها أن يكون أحد المجازين أقرب جهة إلى الحقيقة من الآخر كما إذا نفيت ذات فإن جعله مجازاً من نفي الصحة أولى من جعله مجازاً من نفي الكمال لأن نفي الصحة أقرب إلى نفي الذات من نفي الكمال ومنها أن يكون مصحح أحد المجازين وهو العلاقة مشهوراً أو أشهر دون الآخر ومنها أن يكون المصحح في أحد المجازين قوياً كأن تكون العلاقة فيه أقوى من علاقة الآخر كإطلاق السبب على المسبب فإنه أقوى من إطلاق المسبب على السبب لأن السبب لا يوجد بدون مسببه والمسبب قد يوجد بدون سببه الخاص بأن يثبت بسبب آخر ومنها قرب المصحح كإطلاق الحرف بلا واسطة والسبب الذي بواسطة فإن الأول أقرب من الثاني فهذه ست جهات لترجيح المجاز على المجاز ومن وجوه الترجيح اللفظي مطلقاً أي في اللغة وفي الشرع وفي العرف فإنه يقدم على غيره ومنها أنه يقدم من المعنوي شرعاً ما يؤكد الدلالة على مقابله فالأول المنقول شرعاً ومقابل الثاني غير المؤكد أما الأول فلأن ما استعمله الشرع من غير تغيير للوضع اللغوي يكون العمل به أولى من استعماله مع تغيير وضعه ولأن وجود اللفظ الشرعي المنقول وجواز استعماله ... خلافاً للغوي المستعمل شرعاً في معناه اللغوي وأما الثاني فوجه الترجيح فيه ظاهر لتأكيد الدلالة وجوه أحدها أن يكون أحد المعنيين دالاً على مطلوبه من وجهين أو أكثر والآخر لا من جهة واحدة فالذي يكثر جهة دلالته أولى لأنه أغلب على الظن وثانيها أن يكون دلالة لفظ أحدهما مؤكداً دون الآخر كما في قوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل مع حديث الأيم أحق بنفسها من وليها فإنه ولو سلم دلالة الحديث على مطلوبهم لعارضه بنفسها كان هذا مقدماً عليه للتأكيد وثالثها أن يكون دلالة أحدهما بالمطابقة فيقدم على ما يدل بالالتزام لأنها أضبط ورابعها أن يؤكد حكم أحدهما بدلالة السياق فيقدم على ما ليس كذلك ومنها ... في الصدق على الشرع فإذا تعارض نصان يدلان باقتضاء المدلول على ما لا قضاء لأنه غير صريح مقصود يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه نحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ونحو واسأل القرية ونحو أعتق عبدك عني على ألف فما يتوقف عليه الصدق وكذا الصحة العقلية مقدم على ما يتوقف عليه الشرع لأن مراعاة الصدق أو الصحة العقلية أهم ومنها الاقتضاء على غيره فإذا تعارض إيماءان وقد عرفت أن الإيماء اقتران وصف بحكم لو لم يكن للعلية لكان بعيداً والبعد إذا بلغ إلى لزوم العبث والحشو كان تنزيه كلام الشارع منه أولى مما إذا لم يلزم منه إلا الإعراض عن السائل أو كون ما يترتب عليه الحكم غير علة إلى غير ذلك مما سبق ومنها الاقتضاء فالإيماء فالإشارة فالمفهوم الموافق فالمخالف فهذه مراتب الترجيح أما الأولى فلأن نفي الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية أبعد من انتفاء قصد هذه الأمور وأما الثانية فقدمت على الثالثة لاختصاصها بقصد المتكلم وأما الثالثة فلقلة الرتبة من الخلاف وتجويز أن لا يكون أولى أو مساوياً ولذا اختلف في إلحاق قتل العمد بالخطأ والغموس بالمعقودة في وجوب الكفارة وأما الرابعة فلأن مفهوم الموافقة أقوى من مفهوم المخالفة ولهذا لم يقع فيه اختلاف من جهة العمل وإن اختلف فيه من جهة كون دلالته بالمفهوم أو بالقياس أو بالمجاز بالقرينة أو بالنقل العرفي بخلاف مفهوم المخالفة فالخلاف في العمل به ظاهر واختار الصفدي ومن وافقه أن مفهوم المخالفة أرجح من مفهوم الموافقة فإن قالوا إن المخالفة يفيد تأسيساً بخلاف الموافقة وفيه نظر بل كل منهما يفيد التأسيس غايته الأمر أن ما يفيده المخالفة مخالف لحكم المنطوق وما يفيده الموافقة موافق له واتحاد نوع المنطوق والمفهوم في مفهوم الموافقة دون مفهوم المخالفة لا يخرجه إلى التأكيد ومنها الخاص فإنه يرجح على العام إذا تعارضا لأنه أقوى دلالة على ما تضمنه من دلالة العام عليه لاحتماله تخصيصه منه وهكذا الخاص من وجه يقدم على العام من كل وجه وهكذا إذا لزم من أحدهما تخصيص العام وفي الآخر تأويل الخاص قدم تخصيص العام لكثرته ومنها المقيد فإنه يقدم على المطلق لمثل ما ذكر في العام والخاص ومنها العام المطلق إذا كان الأول غير مخصص والثاني غير مقيد فإنه يقدم كل منهما على ما يقابله لأن العام المخصص ومثله المطلق المقيد مختلف في حجيته بخلاف العام والمطلق المطلقين ولأنه لا خلاف في أن ...

العام الذي لم يخصص حقيقة بخلاف ما خص منه فإن فيه الخلاف وقد علمت أن الحقيقة مقدمة على المجاز ومنها العام الشرطي كمن وما وأي الشرطيات على غيره يعني إذا تعارضت صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح تقدم على غيره كالنكرة في سياق النفي لأنه يفيد التعليل بخلاف غيره وما كان للتعليل فهو أكثر دلالة على المقصود ولو ألغي العام الشرطي كان إلغاء للعلة وغير العام الشرطي لا يلزم من إلغائه إلغاء علة ولا يخفى أنه قد لا يصلح للتعليل عموم فصل كذا فلا إثم عليه فلعل الكلام حيث صلح للتعليل والله أعلم وقيل ينبغي أن يكون المراد بتقدم الشرط على النكرة المنفية بغير لا التي لنفي الجنس إذ المنفي بها نص في الاستغراق ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى لا ريب فيه إن قراءة الفتح توجب الاستغراق وقراءة الرفع تجوزه ولأجله عكس بعضهم فقال تقدم النكرة المنفية على العام الشرطي وظاهر إطلاق الأصوليين أن النكرة المنفية تقدم على كل وفيه نظر فإنه قد حكى بعضهم الاتفاق على أن لفظ كل تقدم عليها والظاهر أن تقدم ما تقدم من العام الشرطي والنكرة المنفية بلا التي لنفي الجنس ولفظ كل موضع اجتهاد وكل منها مقدم على ما يعم بالقرينة كالجمع المحلى باللام اتفاقاً فإن قيل قد تقدم أنها حقيقة في العموم والحقيقة غنية عن القرينة قلنا أما إذا كانت مشتركة كذوات اللام والموصول والمضاف للعهد فاحتياجها إلى القرينة ظاهر وإلا فإن اللفظ قد يشيع ويكثر استعماله في معناه المجازي حتى يعارض المعنى الحقيقي ولا يشبهه حينئذ في احتياجه إذا أريد معناه الحقيقي إلى القرينة ومنها الجمع المعرف باللام أو بالإضافة والاسم الموصول كمن وما الموصولتين وهكذا الأسماء فإنها تقدم على الجنس المعرف باللام أو بالإضافة لأن ذلك يحتمل العهد أو يحمله على العهد بخلاف اسم الجنس المعرف واحتمال العهد فيه قريب لكثرة استعماله في المعهود فكانت دلالته على العموم أضعف فالواو والجمع المعرف يرجح على الموصول ونحوه لأنه أقوى في العموم لامتناع أن يخص إلى الواحد دون من وما الموصولتين أو الأسماء ... وفي هذا التعليل نظر لأن إمكان التخصيص إلى الواحد لا يخرج العام عن كون دلالته قوية ولا لزم أن يقدم على العام الشرطي فلو قيل بأن من وما أرجح من الجمع المحلى باللام لكون دلالتهما على العموم بالوضع والجمع المحلى بمعونة القرينة لكان وجهاً ومنها الإجماع الظني فإنه يقدم على غيره من سائر الأدلة الظنية كالخبر الآحادي لأن الخبر يحتمل النسخ بخلاف الإجماع وقيد الإجماع بالظني لما عرفت من أن القطعي يسقط معه الظني ومنها الإجماع السابق فإنه يقدم على الإجماع اللاحق فإذا نقل بالآحاد إجماعان متعارضان أحدهما على الصحابة والآخر على التابعين قدم إجماع الصحابة لأن الظن يقتضي بطلان اللاحق لمخالفته السابق ولأن السابق دائماً أقرب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم والأقرب خير لقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ولعل المراد أن الإجماع الظني من جهة السند والمتن تقدم عليه الإجماع الظني من جهة واحدة وإجماع الكل من المجتهدين والعوام تقدم على إجماع المجتهدين خاصة وما انقرض فيه عصر المجمعين على ما لم ينقرض وما لم يسبقه خلاف مستقر على ما سبقه خلاف لما عرفت من الخلاف في اعتبار العوام واشتراط انقراض العصر والمسبوقية بخلاف مستقر وقس على ذلك ما سبق من الإجماعات المختلف فيها وذهب بعض الناس أن الإجماع المسبوق بالخلاف أرجح لأنهم اطلعوا على المأخذ واختاروا المأخذ ما اجمعوا فيه فكان أقوى وبعض آخر إلى أنهما سواء والتعارض المرجح

مسألة وأما جهات الترجيح بحسب المدلول فمنها الحظر فالوجوب فالكراهة فالندب فالإباحة

تقدم الحظر على الوجوب لما تقدم في تقديم النهي على الأمر وتقديم الوجوب على الكراهة للاحتياط وتقديم الكراهة على الندب لأن الفعل قد يكون فيه شائبة مفسدة وشائبة مصلحة وقد تقرر أن دفع المفسدة في نظر العقلاء أولى وتقديم الندب على الإباحة للاحتياط لأن الفعل إن كان مندوباً ففي تركه إخلال بالطلب وإن كان مباحاً فلا إخلال في فعله وقيل إن الإباحة تقدم على الحظر لاعتضادها بالأصل وهو عدم الحرج ولأن العمل بالحرم يستلزم إبطال الإباحة بالكلية بخلاف العكس كما تقدم ولأن الغالب أنه لو كان حراماً لكان لمفسدة ظاهرة يطلع المكلف عليها وتقدير على دفعها ولأن الإباحة مستفادة مما يجد من نوله وهو التخيير بخلاف الحظر فإنه مستفاد مما يرد من نوله من الحرمة والكراهة وهو النهي وهذا كله لا ينافي من الاحتياط فإن ملابسة الحرام موجبة للإثم بخلاف المباح فكان العمل بالحاظر أولى للاحتياط لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ولهذا الوطء معه نسبها حرام الجميع ثم أن موافق الأصل مؤكد ومخالفه مؤسس والتأسيس أولى من التأكيد وذهب أبو هاشم وعيسى بن أبان والغزالي إلى أنهما سواء التساوي مرجحيهما عندهم وفيه ما عرفت ومنها الدارئ والمثبت والموجب طلاقاً وعتقاً والتكليفي والأشق فإنه تقدم كل واحد منها على مقابله أما تقديم ما يقتضي درء الحد على ما ...

نص بحاله ولان الحد وود تدرا بالشبهات ولان الخطا في نفي العقوبة اولى من الخطا في اثباتها كما قال عليه السلام لان تخطئ في العفو خير من ان تخطئ في العقوبة ولانه اذا سقط لتعارض المثبت مع تعدد ثبوتهما لاولى ان يسقط لتعارض الخبرين مع عدم تقدم ثبوته وعن المتكلمين بعدم موجب الحد نظرا الى ان فائدة العمل بالموجب التاسيس وبالدارئ التاكيد وذهب ابو طالب عليه السلام والغزالي الى انهما سواء لان الشبهة لا تؤثر في ثبوت مشروعيته بدليل انه يثبت بخبر الواحد والقياس مع قيام الاحتمال وانما تسقط الشبهة الحد اذا كانت في نفس الفعل الموجب له واما تقدم ما تضمن اثباتا على ما تضمن نفيا فلاشتمال المثبت على زيادة علم ولان بيانه فائدة التاسيس بخلاف النافي وذهب الامدي الى تقدم النافي على المثبت لاعتضاد النافي وهو المقرر بالاصل بخلاف الناقل ولوجه اخر وهو ان العمل بالمقرر يحكم بتاخره عن الناقل فيكونان للتاسيس بخلاف العكس فانه يقتضي الحكم بتاخر الناقل فيكون المقرر للتاكيد وحملهما معا على التاسيس اولى من حمل احدهما على التاكيد وذهب القاضي عبد الجبار الى انهما سواء اختصر لفظا الى ان المثبت وان ترجح بالوجه السابق فالنافي يترجح ايضا بالوجهين الاخيرين فصار مثالهما خبر بلال ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل البيت وصلى وخبر اسامة انه دخل ولم يصل واما تقدم ما اوجب طلاقا او عتقا على ما اوجب عدمهما فهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي الحسين البصري وابي القاسم البلخي وغيرهم ووجهه ان الشرع اذا تعارضا في ذلك كانت نية العتاق والطلاق اولى فكذلك الخبران وذهب بعض الاصوليين الى العكس لكون النافي على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المرجح على الدليل المقتضي لنفيهما بافادة التاسيس وذهب السيد ابو طالب والامام يحيى والقاضي عبد الجبار والحاكم والشيخ الحسن الى انهما سواء لان كل واحد منهما مقتضي لحكم شرعي فلا وجه لترجيح احدهما على الاخر بهذا الوجه وتلك لوجوه متعارضة واما تقدم الحكم التكليفي على مقابله الذي هو حكم الوضع فالاصوليون فيه فريقان منهم من ذهب الى ما ذكرناه لان التكليفي مقصود بالذات ومحصل للثواب واكثر من الاحكام الوضعية ومنهم من عكس ذهابا الى ان الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من فهمه والتمكن من فعله واما تقدم الحكم الاشق على الاخف ففيه خلاف ايضا والمختار تقديم الحكم الاشق لزيادة مصلحة الاشق وكثرة ثوابه وكون المقصود منه اكثر من مقصود الاخف وظهور تاخره لتاخر التشديدات ولهذا اوجبت العبادات وحرمت المحرمات شيئا فشيئا وقيل بالعكس ذهابا الى ان الشريعة مبناها على التخفيف لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه الصلوة والسلام بعثت بالحنيفية السمحة ولا يخفى ان هذه المرجحات تجري في المعاني ايضا المتعلقة بالاحكام ولهذا لم نعد ذكرها مفصلا

مسئلة واما جهات الترجيح بحسب امر خارج فهي

انه يقدم الموافق للقران او لفعل الوصي كرم الله وجهه او لمذهب اهل البيت الاكثر او لمذهب الاعلم بعدم كل مما ذكرنا عليه مقابله اما الاول فيجوز ان يكون احد الحديثين موافقا لظاهر الكتاب دون الاخر فيكون الاول اولى بالاعتبار كحديث من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها يعارضه حديث النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة لكن الاول يعضده ظواهر من الكتاب مثل قوله تعالى حافظوا على الصلوات وسارعوا الى مغفرة من ربكم ويجوز ان يكون احد الحديثين موافقا للاخر دون الاخر كحديث لا نكاح الا بولي مع حديث ليس للولي مع الثيب امر فان الاول موافق لحديث ايما امراة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث ويجوز ان يكون احدهما موافقا للقياس دون الاخر وكذا موافقة احدهما لدليل العمل دون الاخر الا ان يكون مما يجوز تغيره ففيه ما تقدم من الخلاف في العمل بالناقل او بالمقرر والوجه ان الموافقة لدليل اخر تقوي الظن بدليل لولا الموافق والعمل به لا يستلزم الا مخالفة دليل واحد والعكس يستلزم مخالفة دليلين وروي في فصول البدائع عن ابي حنيفة وابي يوسف عدم اعتبار كثرة الادلة واختاره واحتج له بصحيح لا يقاوم ما ذكرناه من زيادة قوة الظن بالكثرة واما الثاني فكتقديم رواية من روى في تكبيرات العيدين سبعا وخمسا على قول من روى اربعا لان الاول وافقه علي عليه السلام كرم الله وجهه وقد شهد له الرسول صلى الله عليه وسلم بكون الهدى والحق معه وشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم على الدوام ابلغ في تقوية الظن من كثير مما ذكرناه من وجوه الترجيح واما الثالث فيرجح الموافق لعمل الاكثر على خلافه لقوة الظن الموافق لبعد غفلة الاكثر عن الراجح وقيل لا ترجيح بذلك لانه ليس بحجة واما الرابع فلان الاعلم اخبر بالتاويل واعرف بمواقع الوحي والتنزيل ومنها انه يقدم الدليل الراجح دليل تاويله والدليل المعلل والدليل الاشبه بالمقصود والدليل

المعتبر

المعتبر من جهة راويه قولا وفعلا والدليل المتاخر عن ثبته بعدم كل مما ذكر على مقابله فاذا كان الدليلان مؤولين وكان دليل التاويل في احدهما ارجح من دليل تاويل الاخر كان الارجح دليل تاويله اولى لكون التاويل حينئذ اقرب كما تقدم وهكذا اذا كان احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم وحده فان الاول اولى لكونه اقضى الى مقصود الشارع بسبب سهولة الانقياد وسرعة القبول حينئذ لكونه معقول المعنى ولان دلالته على الحكم من جهتين لان دلالته على العلة دالة على الحكم ايضا بالواسطة وكذا اذا كان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه من الاخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بعمومه على تحريم الوطء بملك اليمين وقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم بعمومه على تحليله فالاية الاولى امس بالمقصود وهو بيان حكم الجمع من الثانية لانها لم تقصد بيان حكم الجمع فاما ما روي من ان عليا رضي الله عنه قال احلتهما اية وحرمتهما اية ورجح التحريم وعثمان التحليل فهو راجع الى ما تقدم من ترجيح الحظر او الاباحة على ما سبق من الخلاف وهكذا اذا كان احدهما مفسرا من جهة الراوي بقوله او فعله دون الاخر فانه يقدم المفسر لان الراوي اعلم بمعنى الخبر فيكون ظن الحكم به اقوى وهذا حيث كان المفسر لا يتبادر اللفظ في مثاله حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا والتفرق يحمل على التفرق بالبدن والتفرق بالقول وقد روي ان ابن عمر كان اذا اراد ان يوجب البيع مشى قليلا ثم رجع واما ما يوجد خلافه موافقة لاطلاق الايات مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة هي البيع والشراء وقد حصلا بالعقد عن تراض واشهدوا اذا تبايعتم والامر بالاشهاد للتوثق في العقد واثبات الخيار بعده ينافيها وهكذا المتاخر بعد ثبته يجوز ان يكون مورخا بتاريخ مضيق او متضمنا للتشديد دون الاخر كما تقدم او غير ذلك من القرائن كحديث جابر كان اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ترك الوضوء مما مست النار وكحديث ابن عباس في شاة لمولاة لميمونة ماتت فقال هلا انتفعتم بجلدها مع حديث عبد الله بن عكيم ان رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم كتب الى جهينة قبل موته بشهر ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وقد عد من القرائن تاخر اسلام الراوي وقد وقع فيه ونسب ما تقدم من الترجيح بتقدم الاسلام بان الاول فيما علم اتحاد زمان روايتهما لثبات قدم الاقدم في الاسلام والثاني فيما علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر وان الاكثر رواية قبل اسلام المتاخر والغالب كالمحقق اولا ثم وانه هذه قبل رواية المتاخر ومنها العام الوارد على سبب خاص فانه يقدم على غيره في صورة السبب خاصة لقوة دلالته عليها ولذا امتنع اخراجها بالتخصيص والاخر وهو ما لم يرد على سبب يقدم عليه اي على ذي السبب في غيره اي في غير السبب للخلاف فيما ورد على سبب في غير صورة السبب كحديث من بدل دينه فاقتلوه مع حديث النهي عن قتل النساء والولدان الوارد في نساء اهل الحرب فيقتصر على الحربيات ويرجح الاول في المرتدات واما في صورة السبب فيقدم العام ذو السبب لانه اما خاص به على راي او واجب الدخول على راي ولذلك لا يجوز اخراجه من عمومه

وما فرع من الكلام في الترجيح

بين المنقولين اخذ في الترجيح بين المعقولين كقياسين والكلام فيه بحسب العلة بنفسها او بحسب دليلها او بحسب دليل حكم الاصل او بحسب الفرع في ثلاث مسائل اما الترجيح بحسب العلة نفسها ففيه

مسئلة ويرجح الوصف الحقيقي وهو الثبوتي الظاهر المنضبط المعقول في نفسه من غير توقف على عرف او شرع على مقابله من الاوصاف كان يكون حكما شرعيا او حكمة مجردة للاتفاق عليه والاختلاف في مقابله ويرجح العلة يرجح الوصف الثبوتي على العدمي والمعاني القياس الذي علته وصف ثبوتي على ما علته وصف عدمي وهكذا الكلام في سائر الاوصاف المذكورة ويرجح الوصف الباعث على الامارة المجردة للاتفاق والاختلاف ايضا والوصف المنضبط والوصف الظاهر على مقابلهما للاتفاق والاختلاف وقوى الظن بالانضباط والظهور واصل الباب افادة زيادة غلبة الظن ويرجح الوصف المفرد وهو العلة المتحدة ذات الوصف الواحد على الوصف المتعدد ذي الاوصاف لكونه اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف ويرجح الوصف الاقل تركيبا كذي الوصفين على الاكثر كذي الثلاثة لكونه اقرب الى الضبط واسلم من ادخال وصف طردي ويرجح الوصف المتعدي على القاصر لكونه اكثر فائدة وقيل بالعكس لان الخطا

وقد سبق تحقيقه في مسالة ان تضمن العام بعد حاد ونحو ما لا يعترض بعموم تعذر ذكره بقوله في بيع والتحقيق ان المرجح لما فعله في مقام الكلام

ع

ان خصار الصمم

في القاصرة اقل وقيل هي سواء التعارض الوجهين واعلم انه انما يتحقق التعارض بين المتعدية والقاصرة فيما اذا اتحد
الحكم وعلل بكل منهما وقلنا بامتناع تعدد العلل او تعدد مع اتحاد المحل ورجح المتعدية بحسب اكثر فائدة بالنسبة الى المحل الاخر
الذي وجدت فيه دون القاصرة لانها ان كانت هي العلة ثبت له ذلك الحكم وان كانت العلة القاصرة لم يثبت واما اذا تعدد المحل وعلل
حكم محل بالقاصرة وحكم المحل الاخر بالمتعدية فلا تعارض بينهما في المحلين وهو ظاهر والا فمحل ثالث وجدت فيه المتعدية اذ لا وجود
للقاصرة فيه لانها لا تتعدى محلها والا لم تكن قاصرة وكذلك يرجح الوصف الاكثر تعديا على مقابله وهو الاقل تعديا لان الاكثر اكثر
فائدة وزيادة الفائدة تغلب ظن الاعتبار ويرجح الوصف المطرد وهو الذي لا يتخلف عنه الحكم اصلا على مقابله وهو المنقوض لسلامته
عن المفسد وبعده عن الخلاف ويرجح الوصف المنعكس وهو الذي ينتفي الحكم بانتفائه على مقابله لبعده ايضا وهكذا جامع الحكمة مانعا
فكلما وجد وجدت الحكمة وكلما انتفى انتفت يرجح على ما لا يكون كذلك لزيادة انضباط الجامع المانع وبعده عن الخلاف وقوله كل على مقابله
معناه انه يرجح كل واحد من الاوصاف المذكورة من اول المسألة على ما يقابله كما تقدم مفصلا وموجها واذا تعارضت المقاصد الضرورية
الخمسة وما يتعلق بها قدمت مصلحة الدين نظرا الى كون ثمرته اكمل الثمرات وهي نيل السعادة الابدية ولما سواه من غيرها مقصود من اجلها
لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل يقدم الاربع المذكورة عليها لان الاربع حق ادمي مشاح بخلاف الدينية
ولذلك قدم القصاص على قتل الردة اذا اجتمعا وخفف للمسافر بالقصر ووجب انقاذ الغريق ولو ادى الى ترك الصوم ترجيحا لمصلحة
النفس على مصلحة الدين وجاز ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وان قل ترجيحا لمصلحته واجيب بان القصاص حق لله
تعالى ايضا ولهذا اثم عليه قتل نفسه والمرتد ما يفضي الى تعويتها بعدم لترجيحه باجتماع الحقين واما التخفيف بالقصر وترك الصوم
فاما لزم منه التقديم على فروع الدين ولا نزاع فيه انما النزاع في انه لا يقدم شيء منها على اصول الدين ولو سلم فمشقة الركعتين في السفر
تقاوم مشقة الاربع في الحضر فلم يخلف المقصود واما الصوم ونحوه فلم تفت مطلقا بل انجبر بخلفه كالقضاء والاداء مع الاثم
وقوله فالنفس فالنسب فالعقل فالمال معناه انها مع التعارض ترتب على هذا الترتيب فمصلحة النفس تلي مصلحة الدين لانه
لها تحصل العبادات التي هي اساس الدين ثم النسل لانه حفظه انما كان مقصودا لاجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعا لا مربي له فلم يكن مطلوبا
لذاته بل لافضائه الى بقاء النفس ثم العقل لفوات النفس بفوات العقل بخلاف العكس وكانت المحافظة عليه مع ما يفضي الى الفوت مطلقا اولى
واما قدم على ما بعده لانه مركز الامانة واساس التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال ولهذا كانت هذه
الرتب مختلفة في العقوبات المرتبة عليها على نحو اصلها في انفسها فان قيل لم لا تكون مصلحة المال مقدمة كمصلحة النسب فان حفظ المال
يفضي ايضا الى حفظ النفس قلنا حفظ المال غير متمحض لذلك وان افضى اليه في بعض الاحوال لان المقصود منه في الاغلب بقاء
النفس مترفهة بخلاف حفظ النسب فانه متمحض لحفظ النفس ومثل تفاوت هذه الرتب تكون التفاوت بكونها مكملا لها ولهذا قال
فالمكمل لذلك ووجه تاخرها عن الضروريات ظاهر ولهذا لم نزاع في كل ملة وقوله فالحاجي فالتحسيني معناه ان مرتبة الحاجية
تلي لما تقدم لزيادة مصلحة الضرورية وغلبة الظن بها ولهذا لم يخل من اعتبارها ومكملاتها وحكمها الان من جاء من جهة الحاجة ولم يكن
فيه ثم هي سواء كانت اصلا او مكملا مقدمة على التحسينية لتعلق الحاجة بالحاجي دون التحسيني ويرجح الوصف العام للمكلفين
على الخاص لبعضهم لان العام اكثر فائدة وكثرتها تغلب ظن الاعتبار ويرجح الوصف المثبت لحكم على الوصف النافي له لان المثبت
افاد حكما شرعيا فيكون مؤسسا بخلاف النافي وقد يعكسان فيقدم الوصف الخاص على العام وروي هذا القول عن ابي طالب وكلامه
في المجزي لا يفهم الا في افادة الاعتبار والاحصاء للترجيح ومثله في فصول البدائع للحنفية وتقدم النافي على المثبت عند ابن الحاجب ومن
معه اما تقديم الخاص فلان اشتماله على القيود المخصصة له انما نقص تقدير زيادة الاعتبار فيه وذلك مما يغلب ظن الاعتبار وفيه نظر
وعلى هذا وقع الخلاف بين السيد المؤيد بالله وابي طالب في تأخير القصاص لمصلحة عامة فجوزه المؤيد بالله ترجيحا للعامة ومنعه ابو
طالب

طالب ترجيحا للخاصة واما تقديم الوصف النافي على المثبت فلثبوت حكمه اجماعا او قياسا اما اجماعا فظاهر واما قياسا وبانه
فلتايده بالنفي الاصلي لانه موافق للاصل مستغنى عنه بالاصل واجيب بان الشارع ما يحتاج اليه اكثر ولو سلم تايد المثبت بالتاسيس
فمتساويان وفي كلام الامدي ما يدل على استوائهما حيث قال لان الحكم لا يكون مطلوبا لعينه بل لما يفضي اليه من الحكمة والشارع
كما يريد تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يريد تحصيلها بواسطة نفيه ويرجح الوصف المطرد فقط على المنعكس فقط لقوة
القول بالاطراد وضعف القول بالانعكاس ويرجح وصف عادم المزاحم وهو المعارض على مقابله وهو وصف لم يعدم المعارض
وان كان معها يضعه مرجوحا لان العادم اغلب على الظن وهكذا اذا تعارض وصفان لكل واحد منهما مزاحم فانه يرجح الوصف الراجح
عليه اي على مزاحمه على مقابله وهو المزاحم الذي لم يرجح على مزاحمه لما تقدم ويرجح قوي موجب النقض من الاوصاف على مقابله
وهو ما لم يكن موجب النقض فيه قويا فاذا انتقض علتان متعارضتان وكان موجب التخلف في احداهما مانع او عدم شرط اقوى من
موجب نقض الاخرى او كان موجب نقض احداهما قويا وموجب نقض الاخرى محتملا فانه يقدم الاقوى والقوي والوجه ما تقدم و
يرجح من الاوصاف متعدد الاصول على مقابله فاذا تعارض وصفان احدهما له اصلان والاخر له اصل واحد قدم الاول لما تقدم
اذ سلك مع الاخر سبيل حكمين ثبت لاحدهما باعتبار كثرة دون الاخر وذهب المخالف في الترجيح بكثرة الادلة الى انه لا يرجح
تعدد الاصول ويرجح من الاوصاف موافق عمل الاكثر على مخالفه فاذا تعارض قياسان ووافق احدهما عمل الاكثر دون الاخر عمل بالاول
وكذلك كموافق عمل الوصي او الاعلم لما تقدم في نظيره من المنقول وقوله كل على مقابله قد عرفت معناه

مسألة واما الترجيح بين القياسين المتعارضين بحسب دليل الوصف المعلل فانه يرجح الوصف الثابت
بالاجماع فالنص الصريح فالظاهر على مراتبه فالايماء كذلك فالسبر فالمناسبة فالدوران فكل من المعطوفات دون
ما قبله فقدم الوصف الثابت بالاجماع لان الاجماع لا يقبل النسخ ولهذا قدم في نفسه على النص عند التعارض والنص الصريح مراتب
تقدم بيانها وتوجيه ترتيبها فما ثبت من الاوصاف بمرتبة منه قدم على ما ثبت بالمرتبة التي تحتها ثم الايماء كذلك اي على مراتبه
فقدم ما كان الايماء فيه الى علية الوصف بعينه ثم الى النظر ثم العرف بين حكمين ثم ذكر مناسب مع الحكم ثم ما لزم في الاولى من
العبث وتاخير البيان ورجح الاول منها لذكر العلة بعينها واما الثالث فلان الظاهر من العرف بالوصف افادة عليته والاصل
عدم غيرها فكان اقرب الى ما سبق واما الرابع فلان مقارنة المناسب تغلب ظن الاعتبار وقدمت هذه على السبر المنقسم وقدم
السبر على المناسبة لان قياس السبر يتضمن نفي المعارض لتعرضه لعدم علية غير المذكور بخلاف المناسبة وقدمت على الدوران
لقوة الخلاف في اثبات العلة بدوران وقد عكس في الاوليين وهما الاجماع والنص فقدم بعضهم النص على الاجماع لان النص اصل الاجماع
وحجية اجماع به واصالته لا تقاوم احتمال النسخ وعكس ايضا في الاخريين وهما المناسبة والدوران فقال البعض بتقديم الدوران
لانه يفيد اطراد العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة وجوابه ان الدوران قد يقع مع المحل وغيره من الاوصاف الطردية
والطرد عند الشارع للمناسب اقوى من طرد اعتبار ذلك واذا تعارض قياسان طريق وصف احدهما الايماء الواقع مع ظهور المناسبة
والاخر الايماء لا غير قدم الايماء مع المناسبة عليه فقط اي على الايماء دون مناسبة لاشتراط البعض في مسلك الايماء مناسبة
الوصف المومى اليه ويرجح ايماء الدليل القطعي على ايماء الظني لوجه ظاهر وهكذا اذا كان الوصفان المتعارضان طريق احدهما
المناسبة مع السبر او مع الدوران والاخر طريقه المناسبة فقط قدم الاقتران عليها فقط لان الثابت بامرين اقوى من الثابت بامر
واحد وهكذا اذا تعارض وصفان مناسبان وكانت المناسبة في احدهما مع الاقوى من المسالك قدمت عليها اي على المناسبة اذا
كانت مع الاضعف وهو ظاهر

مسألة واما الترجيح بين القياسين المتعارضين
بحسب دليل حكم الاصل فانه يرجح لقوة دليل حكمها في الاصل كان يثبت في احد الاصلين بالمنطوق وفي الاخر بالمفهوم لقوة الظن

سوه الدليل وهكذا اذا كان دليل الحكم في احد الاصلين مما وقع الاتفاق على عدم نسخه والآخر مما وقع الاختلاف فيه فقدم الاول لبعده عن الخلل وترجح القياس ايضا بوقوع حكم اصله وجريه على السنن اي سنن القياس على ما وقع حكمه معدولا عن السنن وهو ضد والنظير المعقول معناه للاختلاف فيه كما سبق ه وأما الترجيح بين القياسين بحسب الفروع فيرجح احدهما على الآخر بالمشاركة في العين اي بمشاركة الفرع للاصل في عين العلة وعين الحكم فالعلة فالحكم فالجنس اي فالمشاركة في عين العلة فقط فالمشاركة في عين الحكم فقط فالمشاركة في جنس العلة فقط وجنس الحكم لا عينهما فالاول ظاهر والثاني لان العلة هي العمدة في التعدية فكلما كان التشابه فيها اكثر كان اقوى وعكس بعض الحنفية معللا بان الحكم هو المقصود الاصلي فقوة التشابه فيه اولى والثالث ظاهر والترجيح بين الجنسين فيهما بحسب مراتبها قربا وبعدا او يرجح احد القياسين بثبوته اي الحكم في الفرع جملة لا تفصيلا والثاني بتفصيل الحكم لا تحصيله والآخر بالعكس لان اثبات تفصيل التي لا بات أهون من تحصيله من اصله فيكون اقرب الى الظن واسرع الى القبول والخلاف في الثاني كما تقدم ه مسئلة واما الكلام في الترجيح بين المنقول والمعقول فانه يرجح الاول وهو المنقول ان كان خاصا منطوقا لكونه اصلا ولقلة تطرق الخلل اليه بالنسبة الى القياس كما سبق والا يكن كذلك فلا محالة يكون عاما او مفهوما فالعام تقدم الخلاف فيه هل يخصص بالقياس او لا والمفهوم محل اجتهاد لكونه ذا درجات منها ضعيف جدا ومنها قوي جدا ومنها ما هو متوسط بين ذلك فالترجيح فيه انما يكون على حسب ما يقع للمجتهد من قوة الدلالة وضعفها عند مقابلته درجاته بدرجات القياس ه

مسئلة والترجيح يقع في الحدود السمعية كحدود الاحكام والصلوة والصوم وانما قيد الحدود بالسمعية لان متعلق الغرض هنا هو الحدود السمعية الظنية المتعلقة منه لا العقلية وانما لم يتعرض للحدود القطعية لما علم من ان التعارض لا يقع فيها اذا كانت قطعية وحينئذ يقع الترجيح بين الحدين بامور كثيرة كالصراحة يعني ان الحد المشتمل على الالفاظ الصريحة الناصة على الغرض المطلوب الدالة عليه بالمطابقة او التضمن يرجح على الحد الذي يكون مشتملا على غير تلك الالفاظ كالمجازية والمشتركة والغريبة والمضطربة والدالة على الغرض بالالتزام لقرب الاول الى الفهم وبعده عن الخلل والاضطراب ومنها الاعرفية فيقدم الاعرف على الاخفى لان الاول افضى الى الغرض المطلوب من الثاني قال العلامة في شرح المختصر ما معناه فيقدم الحسي ثم العقلي ثم العرفي ثم الشرعي اما تقدم الحسي على العقلي والعقلي على العرفي فظاهر واما تقدم العرفي على الشرعي فلعل وجهه انهما مع اشتراكهما في مقابلتهما في المرجوحية بمجاز العرفي يكون مقابله في الاغلب مهجورا بالمرة ولا كذلك الشرعي فكان العرفي اعرف ولم يذكر العلامة اللغوي ويمكن ان يقال مرتبة اللغوي الذي لم يتطرق اليه نقل ارجح من العرفي لعدم الاحتمال فيه والله اعلم ومنها الذاتية فالحد المشتمل على الذاتيات مقدم على ما اشتمل على العرضيات لانهما وان اشتركا في افادة التمييز عن سائر الاغيار فقد اختص الاول بافادة تصور حقيقة المحدود دون الثاني ومنها الاعمية فاذا كان مدلول احد الحدين اعم من مدلول الآخر رجح الاعم لكثرة الفائدة وقد يعكس في رأي للاتفاق على مدلول الاخص والاختلاف فيما عداه وههنا ترجيحات بامور خارجية منها الموافقة من احد الحدين لنقل الشرع او اللغة دون الآخر فان الموافق اولى لكونه ابعد عن الخلل واغلب على الظن ومقررا لوضعهما دون الآخر ومنها القرب منه اي من نقل الشرع او اللغة فاذا كان احدهما مناسبا للمعنى الشرعي واللغوي دون الآخر فقدم لما ذكر ومنها قوة طريق الاكتساب فاذا كان طريق احدهما ارجح فهو اولى لقوة الظن ومنها موافقة اجماع او قول معصوم او عمل علماء ولو واحدا لما ذكر ومنها تقرير حكم حظر او درء الحد فاذا كان احدهما مقررا لاحد الامرين والآخر بخلافه قدم المقرر لما تقدم وفيه من الخلاف ما تقدم ه

خاتمة للترجيح طرق كثيرة غير ما ذكرناه ومدارها على غلبة الظن وقد سبق كثير منها كتقديم بعض المفاهيم المخالفة

على بعض

ومن انه قيل الحد تصور لا ظن فيه فمن المراد ظن كونه حدا ذكر معناه سعد الدين كذا

على بعض وبعض ما يخل بالفهم على بعض كالمجاز على الاشتراك وغير ذلك ومنها ما لم يسبق له ذكر في عمل اعتماد المجتهد على نظره كتقديم الخبر الفصيح والافصح كل منهما على مقابله وما راويه غير مدلس وغير ذي اسمين على مقابلهما وغير ذلك و الترجيح يتعدد في المتقابلين فاذا تأملت الترجيحات المذكورة في الدلائل والحدود وركب بعضها مع بعض حصلت ترجيحات كثيرة يعسر حصرها ولكنه يسهل على ذي الفطنة الاطلاع عليها اذ في ما ذكر من طرق الترجيح ارشاد الى ذلك نحو ان يكون احد المعرفين اعرف من الآخر مع كون كل منهما اعرف من المحدود لكن المعرف الاعرف لم يجر على النمط الطبيعي في الترتيب من تقديم الجنس على الفصل والآخر بعكسه فاهو الاعرف اولى لحصول التعريف به مع اختصاصه بذكر الذاتيات العامة الكاشفة عن الحقيقة المشتركة او يوجد على وفق الطبع ونحو ان يكون احدهما موافقا للنقل السمعي مخالفا للغوي والآخر بعكسه فان امكن تأويل احد النقلين في احدهما رجح الآخر للجمع والا فالنقل الشرعي اولى لان اهمال النصوص على وجه لا يمكن الحمل فيها مراعاة للوضع الشرعي غير معهود بخلاف الحدود ويتعدد طرق الترجيح في غير هذا النحو والله اعلم ه

المقصد الثامن من مقاصد هذا الكتاب في احكام العقل

وهي الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة كمعرفة الرب فالظلم والاحسان وسوء الاخلاق كتقطيب الوجه وغيره مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله والصرف من المالك في ملكه وحدودها اي الاحكام الخمسة تقدمت في مباحث الاحكام لان معرفة الحكم يكون من الشرع وقد يكون هو العقل ويوجد تعريفها من التقسيم السابق هناك مسئلة اختلف فيما لا يدرك فيه بخصوصه جهة محسنة له او مقبحة له كالمشي بالبوادي والتطلع الى ثمارها والتردد من نواحيها وسياحتها وما يسمع به البحر والمطر فيه على احد كالنائم في غير ملكه فقوله ما لا يدرك فيه بخصوصه معناه ان العقل لا يحكم فيه على جهة الخصوصية والتفصيل في كل فعل فعل واما على جهة الاجمال فانه يدرك فيه ذلك ويحكم به ولهذا اختلفوا فيه على اقوال ثلاثة اولها الاباحة وهو مذهب اصحابنا والجمهور و ثانيها الحظر وهو للبعض من الامامية والبغداديين من المعتزلة ولا يبيحه الا الشرع وثالثها الوقف وهو رأي الاشعري وابي بكر الصيرفي والشافعية بمعنى لا ندري هل هنا حكم او لا وهل الحكم الحظر او الاباحة قالوا لعدم الدليل على ثبوت حكم في ذلك شيء منهم على بطلان ما استدل به مخالفوهم فالحق خلافه والاصح الاول بانه ما كان كذلك نفع لم يشتمل على مضرة فاننا نقطع بحسن الانتفاع به كما نقطع بقبح الظلم وحسن الاحسان ونعلمه ضرورة من غير فرق واحتج الاول ايضا بانه اذا ملك جواد متصف بغاية الجود بحرا لا ينزف واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر فلا قبح مدرك بالعقل في ذلك ضرورة وتناول العبد المستلذات التي خلقها الله تعالى من دون اضرار بمنزلة تناول المملوك قطرة من بحر بل اقل وما قيل من انه اذا اريد ان لا حكم بالحرج فمسلم ولكن لا يستلزم الحكم بعدم الحرج وان اريد خطاب الشارع بعدم الحرج فلا شرع وان اريد حكم العقل بالتخيير تناقض لان المفروض انه مما لا حكم للعقل فيه يجاب باحد الامرين الاخر ومنع التناقض فان المفروض ان لا حكم للعقل فيه بخصوصه ولا ينافيه الحكم العام بالاباحة كما سبقت الاشارة اليه واحتج الثاني وهو القائل بالحظر بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه لانه المفروض فيقبح لا سيما وقبح التصرف في ملك الغير مطلقا وانما يقبح لو ضره اي المالك لكنه فيما لا حرج فيه منزه عن الضرر قلنا مسئلة ويستقيم حكم العقل الى ضروري لا يحتاج الى دليل ونظري يحتاج اليه ومن الاول وجوب شكر المنعم عند عامة العدلية فلا يحتاج الى دليل وخالفت الاشاعرة ولهذا قيل احتج لهم بانه لو وجب لكان الوجوب لغرض لكنه ليس لغرض اما الاولى فلانه لولاه لكان الوجوب والايجاب عبثا واما الثانية فلانه ليس لله تعالى غرض لتنزهه عن الحاجة وهو متعال عنها ولا للعبد في الدنيا لمشقته اي الشكر لان فيه فعل الواجب وترك المحرم وذلك مشقة ناجزة لا حظ للنفس فيه ولا غرض فيه للعبد في الاخرة امور الاخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه ورد منع الثانية وهي الاستثناء والغرض للعبد في الدنيا ثابت فانه الامن من خوف العقاب على ترك الشكر لاحتمال العقاب على الترك فان المتقلب في نعم لا تحصى اذا نظر وتفكر فيما عليه عرف لزوم الشكر والعقاب عند عدمه قيل كما ان ترك الشكر مخوف لما ذكر ثم فهكذا الفعل مخوف ايضا لانه تصرف في ملك الغير بلا اذن منه فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى ولان فعل الشكر استهزاء من حيث انه ليس لنعمه قدر يعتد به بالنسبة الى مملكة منعمها واسعها به عنها والشكر عليها كمن شكر مليكا قد شملت مملكته الخافقين من فقير على لقمة اعطاه الملك اياها ولما كان شكره عليها اذا كرها ونحو ذلك اهانة له اما لاجل لا يليق بمنصب منعمها

وبعد استيهزائه كان طاعة العبد مع عجزه كذلك **قلنا** لا نسلم ما ذكروه من حصول الخوف من فعل الشكر اما اولا فلانه
لا تصرف لمالك وهو ظاهر وما كان كذلك وفيه نفع للفاعل فانه حسن بالضروره كالاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآته
والالتقاط ما تناثر من حب غلته بغير اذنه **فلا خوف** حينئذ من فعل الشكر لانتفاء الامارة المقتضية له **و** اما ثانيا وثالثا فلان **رجحان**
طريق الامن ورجحان **حال العبد المشتغل بالخدمة المواظب على الشكر على غيرها** من طريق الخوف وحال العبد المعرض عن الخدمة
المتغافل عن الشكر **ضروري** للقطع بان العبد المشتغل المواظب حسن حالا من المعرض وان سلوك طريق الامن ارجح عند العقلاء فكذا ما نحن
فيه ولا نسلم ايضا ما ذكر من كون شكر الله نظير استهزاء كما ان شكر الملك العظيم على اعطاء اللقمة استهزاء لان **النعم** من الله تعالى على العبد
عظيمة عند الشاكر والسامع لان وجود العبد وبقاءه وما به سائر كمالاته من الله تعالى فكان لها قدر بالنسبة الى حاجته المنعم عليه
واي قدر **و لا** كذلك **اللقمة** اذا اعطاها الملك العظيم فقيرا فطبق الفقير يردد ذكرها في المجامع ويحرك انملته اعطاها لها فحقا
اللقمة عند المعطي والمعطى والسامع فعد مثل ذلك استهزاء بالملك **مسئلة** **و** يجب **على النافي** لحكم عقلي او شرعي
غير ضروري **دليل** عند الجمهور كما يجب على المثبت **وقيل لا يجب مطلقا وقيل** يجب الدليل في نفي الحكم **الشرعي** دون العقلي **لنا** ان
النافي يدعي **حصول علم يقيني** بامر **غير ضروري** لان في الوجود والامكان نفيه بديهي الامتناع له فلا يسمع دعواه ولان في العدم والامكان
نفيه غنيا عن الدليل وحصول علم نظري **بلا دليل محال** لان النظري يحتاج الى طريق يفضي اليه والامكان نظر وربما العدم الى النظر
نظريا لانه المفروض وهو محال **قيل** في الاحتجاج للمذهب الثاني لو لزم كل مدع نفي ان يقيم الدليل عليه لوجب ان يلزم **منكر دعوى**
الرسالة ان يقيم الدليل على عدم رسالته **و** كذلك منكر وجوب **صلوة سادسة و** كذلك المدعى عليه المنكر لثبوت **المدعى** واللوازم
الثلاثة ظاهرة البطلان **قلنا** لزوم الدليل للنافي ملتزم **وهو انتفاء لازم الثبوت** المتحقق في الصلوة السادسة لان الاستيهار
من لوازم ثبوتها عادة واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وفي دعوى الرسالة لان لازمها وجود المعجزة وقد انتفى **و** قد يكون دليل النفي
الاستصحاب للاصل مع عدم الرافع له وهو متحقق في دعوى الرسالة والصلوة السادسة والمدعى لا ينفيها براءة الذمة فلا يحتاج
الى اقامة دليل اخر **قيل** لو كان الاستصحاب دليلا لافاد ظنا ولاغنى المنكر عن اليمين **قلنا** اعلم يفيد الظن ولم يغن عن اليمين
لان انكار الحق الموضوع دعوى الباطل فتعارضت العلة والاصالة والحاصل منع بطلان اللوازم فان الثلاثة مطالبون بالدليل لكنه
معلوم عند الجمهور فلا حاجة الى التصريح به **قيل** في الاحتجاج للمذهب الثالث اما على طرف الاثبات فظاهر فحجة المذهب الاول واما
على طرف النفي فانه **بعضد نافي الحكم الشرعي موافقة الاصل** وهو براءة الذمة عن الحكم الشرعي وعدم شغلها به **قلنا** النفي
بالاصل **بعود** بكون **الوفاق** لانتظامه في سلك الادلة كما سبق **تنبيه** اختلف في صحة الاستناد الى عدم الحكم
بعدم الدليل فقيل بالصحة بناء على ان فقد الدليل بعد التفحص البليغ يفيد ظن عدمه وظن عدمه يستلزم ظن عدم الحكم والتفحص
اما بتفصيل ادلة المثبتين وابطالها او بحصر وجوه الادلة ونفيها بعدم وجدانها وكون الاصل عدمها فيحصل نفي الحكم والا لزم تجويز
ثبوت ما لا دليل عليه ويلزم القدح في الضروريات والنظريات اما الضروريات فتجويز وجود ممكنات كثيرة غير محسوسة بحضرتنا
واما النظريات فتجويز الغلط في كل دليل يقام عليها ورد بانه ان اريد النفي الاصلي فلا كلام فيه لكن حاصله عدم الثبوت لا ثبوت العدم
ولذا لا يصير المدعي العاجز عن البينة مقضيا عليه وان حلف خصمه المنكر وان اريد النفي الشرعي فلا نسلم صلاحيته للدلالة عليه
لانا نعلم الاطلاع عليه مع وجوده كيف وان فوق كل ذي علم عليم ومنكر ان غاية ما ان المدعي الظن فلا يدفعه احتمال الوجود
مع قوة البحث والتفتيش من المجتهد وبلوغه الغاية من الوسع وسع الله علينا في الدنيا والاخرة وهدى عقولنا الى معرفة
احكامه بالبراهين الظاهرة ووفقنا الله لسلوك الطريق الموصل الى غاية السول من رضوانه وعمنا عائدا شكر ما منح
من حقائق احسانه وصلى الله على محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين وعلى اله الطيبين الطاهرين ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم وكان الفراغ لتمام هذه النسخة المباركة بالعشر من شهر شعبان الكريم عام ١٠٦٠ على يد العبد